

NAISTEN SEURAKUNNALLISEN VAIKUTUSVALLAN
RAJOITTAMISEN STRATEGIAT PASTORAALIKIRJEISSÄ

Saara-Maria Jurva
Uuden testamentin eksegetiikan pro gradu -tutkielma
Elokuu 2008

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Eksegetiikan laitos
Tekijä – Författare Saara-Maria Jurva		
Työn nimi – Arbetets titel Naisten seurakunnallisen vaikutusvallan rajoittamisen strategiat pastoraalikirjeissä		
Oppiaine – Läroämne Uuden testamentin eksegetiikka		
Työn laji – Arbetets art Pro gradu	Aika – Datum 29.8.2008	Sivumäärä – Sidoantal 77
Tiivistelmä – Referat <p>Pastoraalikirjeissä naisten seurakunnallista vaikutusvaltaa rajoitetaan kolmella tavalla: 1. keskittämällä naisten tehtävät kotiin, 2. kieltämällä naisilta opettaminen ja hallitseminen sekä 3. rajoittamalla naiset virkojen ulkopuolelle. Kirjoittaja antaa Tituksen kirjeessä naisille neljä sopivaa tehtävää: aviomiehen rakastamisen, lasten kasvattamisen, kodin hoitamisen ja hyveiden harjoittamisen. Kirjoittaja perustelee kotiin sijoittuvia tehtäviä sillä, että ne ovat 1. oikean opin mukaisia ja 2. ulkopuolisten silmissä oikein. Kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa itäisten uskontojen - joihin kristinusko myös kuului - pelättiin vaikuttavan erityisesti naisiin negatiivisesti. Siksi huoli kristinuskon maineesta ei ollut turha. Hyvä maine oli kristityille tärkeää, jotta he saisivat elää rauhassa ja levittää uskontoaan. Kirjoittajan käsitykset ovat samassa linjassa yhteiskunnan lainsäätäjien ja filosofien käsitysten kanssa. Hän painottaa naisten paikaksi ja tehtäväksi samaa paikkaa ja samoja tehtäviä kuin mitä kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassakin: kotia ja kotiin liittyviä tehtäviä.</p> <p>Kirjoittaja kieltää naiselta miehen opettamisen ja hallitsemisen. Hän perustelee kieltoaan naisen alempiarvoisuudella mieheen nähden. Argumentointi on teologista (kirjoittaja ottaa esimerkiksi luomis- ja syntiinlankeemuskertomuksen). Hänen tulkinnallaan on juuret juutalaisessa tulkinnassa synnin alkuperästä. Kirjoittajan ohjeistukset vastaavat kuitenkin myös kreikkalais-roomalaisia ihanteita ja käytäntöjä. Naisten julkinen puhuminen nähtiin yhteiskunnassa täysin sopimattomana. Käsitykseen voidaan löytää kaksi syytä: 1. Naisia koulutettiin merkittävästi vähemmän kuin miehiä ja siksi naiset eivät opettaneet miehiä 2. Naisten ajateltiin olevan luonnostaan alempiarvoisia miehiin nähden. Näin ollen jos nainen ja mies kuuluivat samaan sosiaaliluokkaan, mies oli aina naisen yläpuolella, eikä nainen saanut opettaa tai hallita miestä vaan päinvastoin. Itsenäiset, varakkaat naiset saattoivat opettaa alempiarvoisia miehiä myös seurakunnassa, kuten yhteiskunnassakin. Näyttää siltä, että kirjoittajan kieltojen ja kehotusten takana on jokin oikea seurakunnallinen tilanne. Pastoraalikirjeiden seurakuntien naiset eivät olleet käyttäytyneet yhteiskunnallisesti hyväksytyjen standardien mukaisesti.</p> <p>Kolmanneksi kirjoittaja rajoittaa naisten mahdollisuutta toimia seurakunnallisissa viroissa. Kirjoittajan mukaan seurakunta on Jumalan huonekunta, jossa jokaisen jäsenen tulee käyttäytyä oman yhteiskunnallisen statuksensa mukaisesti. Näin ollen kirjoittaja asettaa niille, jotka pyrkivät seurakunnallisiin virkoihin, vaatimukset, jotka vain ylempiin yhteiskuntaluokkiin kuuluvat kristityt voivat täyttää. Viranhaltijoiden tulee olla talonomistajia, koulutettuja ja nauttia kunnioitusta yhteiskunnassa. Merkittävä osa naisista rajautuu näiden kriteerien johdosta virkojen ulkopuolelle. Vain harvat naiset olivat itsenäisiä ja niin varakkaita, että heillä oli oma huonekunta johdettavanaan. Kirjoittaja kuitenkin hyväksyy tällaiset naiset seurakunnallisiinkin tehtäviin: hän mainitsee naisdiakonit ja naisvanhimmat. Kirjoittaja uskoo vakaasti, että kreikkalais-roomalaisen yhteiskunnan hierarkia on sopusoinnussa kristillisen sanoman kanssa. Johtopäätökseni onkin, että seurakunnan jäsenille osoitetut käytösvaatimukset olivat ympäröivän yhteiskunnan sosiaalisen järjestyksen mukaisia. Naisten seurakunnallista vaikutusvaltaa rajoitettiin, koska vapaampi käytös ei olisi ollut yhteiskunnallisesti hyväksyttävää.</p>		
Avainsanat – Nyckelord naisen asema - pastoraalikirjeet, sukupuoliroolit - varhaiskristillisyys, eksegetiikka - feministiteologia		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Teologisen tiedekunnan kirjasto		
Muita tietoja		

Sisällysluettelo

1. Johdanto	2
1.1. Tutkimusongelma.....	2
1.2. Käsiteltävät tekstikohdat	2
1.3. Aikaisempi tutkimus	2
1.4. Tutkimuksen lähtökohdat	6
1.5. Työhypoteesi ja kuvaus työn etenemisestä.....	7
2. Tehtävien keskittäminen kotiin	8
2.1. Johdanto.....	8
2.2. Nainen ja koti antiikissa	8
2.3. Naisten sitominen kotiin Tit. 2:1–10.....	10
2.3.1. Kehotusjakson konteksti ja tyyli	10
2.3.2. Vanhojen naisten tehtävät	13
2.3.3. Nuorten naisten käytös	16
2.4. Naiset lasten kasvattajina	19
2.5. Johtopäätökset.....	20
3. Opetuskielto.....	22
3.1. Johdanto.....	22
3.2. Nainen ja opettaminen antiikissa	22
3.3. Timoteuskirjeen opetuskielto 1. Tim. 2:9-15	24
3.3.1. Jakeiden sijoittuminen kirjeen kontekstiin	24
3.3.2. Kehotusjakson alkuperä.....	25
3.3.3. Naisten ulkonaisesta ja sisäisestä kauneudesta	26
3.3.4. Naisten alistuminen ja opetuskielto.....	29
3.3.5. Opetuskiellon teologinen perustelu	33
3.3.6. Pelastuminen synnyttäjänä.....	38
3.4. Muut pastoraalikirjeiden opettamista ja naisia käsittelevät kohdat	43
3.5. Johtopäätökset.....	43
4. Virkojen rajoittaminen	45
4.1. Johdanto.....	45
4.2. Nainen ja julkiset virat antiikissa	45
4.3. Virat pastoraalikirjeissä	47
4.3.1. Paimen	48
4.3.2. Diakonit	50
4.3.3. Vanhimmat.....	51
4.4. Seurakuntarakenne	53
4.5. Lesket 1. Tim. 5:3-16.....	54
4.5.1. Leskien kunnioittaminen	54
4.5.2. Lasten velvollisuudet.....	55
4.5.3. Oikeat lesket.....	56
4.5.4. Nuoret lesket	58
4.5.5. Leskien suojelija.....	61
4.6. Johtopäätökset.....	62
5. Loppukatsaus.....	65
6. Lähteet ja kirjallisuus	70
6.1. Lähteet	70
6.2. Kirjallisuus.....	72

1. Johdanto

1.1. Tutkimusongelma

Pastoraalikirjeet eli Ensimmäinen kirje Timoteukselle (1. Tim.), Toinen kirje Timoteukselle (2. Tim.) ja Kirje Titukselle (Tit.) sisältävät useita tekstijaksoja naisista, heidän asemastaan ja heille sopivista tehtävistä. Koska mielestäni näyttää siltä, että kirjoittaja pyrki rajoittamaan naisten vaikutusvaltaa, tutkimusongelmani kulminoituu kolmeen pääkysymykseen: 1. Miten ja 2. miksi naisten seurakunnallista vaikutusvaltaa rajoitettiin pastoraalikirjeissä? 3. Millainen oli rajoitusten suhde ympäröivän yhteiskunnan käsityksiin naisten vaikutusvallasta? Yritän selvittää miten eli millä tavalla pastoraalikirjeet rajoittavat naisten seurakunnallista vaikutusvaltaa. Hahmottelen työssäni kolme päästrategiaa, joilla naisten seurakunnallista vaikutusvaltaa mielestäni rajoitettiin. Rajoitusten listaamisen lisäksi etsin myös syitä niille. Mistä johtui, että pastoraalikirjeiden kirjoittaja rajoitti naisten seurakunnallista vaikutusvaltaa juuri näillä tavoilla? Miten kirjoittaja perustelee rajoitukset? Kolmanneksi selvitän sitä, eroavatko pastoraalikirjeiden käsitykset naisten vaikutusvallasta muun yhteiskunnan käsityksistä ja käytänteistä. Ovatko pastoraalikirjeiden ajatukset itsenäisiä vai riippuvaisia muusta ei-kristillisestä kulttuurista.

1.2. Käsiteltävät tekstikohdat

Käsittelen kaikki pastoraalikirjeiden naisiin liittyvät tekstikohdat tavalla tai toisella. Laajempaan analyysiin olen valinnut pisimmät naisia koskevat jaksot: 1. Tim. 2:9–15, 1. Tim. 5:3–16 ja Tit. 2:1–10. Muut, lyhyemmät kohdat, olen liittänyt sopiviin yhteyksiin (esimerkiksi kohdat 2. Tim. 1:3, 5 ja 2. Tim. 3:14–15 olen liittänyt toisen luvun loppuun). Lisäksi tarkastelen pastoraalikirjeiden virkoja käsittelevää aineistoa (1. Tim. 3:1–15; 5:1–20; Tit. 1:5–9), koska se auttaa ymmärtämään niitä tekstikohtia, joissa rajoitetaan naisten seurakunnallista aktiivisuutta.

1.3. Aikaisempi tutkimus

Pastoraalikirjeitä on perinteisesti eksegeettisessä tutkimuksessa pidetty epäaitoina Paavalin kirjeinä.¹ Aina on ollut kuitenkin tutkijoita, jotka ovat haastaneet

¹ Tulkintasuuntaus on ollut vallalla Schleiermacherista nykypäivään asti (Johnson 2001, 42–55).

valtavirran näkemyksen.² Myös viimeaikaisessa tutkimuksessa on esiintynyt useita pastoraalikirjeiden aitoutta kannattavia tutkijoita.³ Näyttääkin siltä, että pastoraalikirjeiden aitoudesta tullaan vielä keskustelemaan paljon tulevaisuuden tutkimuksissa. Itse en ota kantaa pastoraalikirjeiden kirjoittajakysymykseen, koska kirjoittajan henkilöllisyys ei ole aiheeni kannalta välttämätön tieto. Olivat kirjeet sitten Paavalin aitoja tai hänen kuolemansa jälkeen kirjoitettuja kirjeitä, ajoitus pysyy joka tapauksessa samassa kulttuuripiirissä.⁴ Otan kuitenkin lähtökohdaksi, että kaikki pastoraalikirjeet ovat saman kirjoittajan teoksia.

Pastoraalikirjeiden naisia voidaan lähestyä pääasiassa kolmella eri tavalla. Yleensä tutkijat joko 1. pitävät pastoraalikirjeitä hyvin negatiivisina naisen aseman kannalta tai 2. yrittävät nähdä naisten aseman kirjeissä mahdollisimman positiivisella tavalla 3. eivät tarkastele niinkään kirjeiden vaikutusta naisen asemaan vaan näkevät kirjeiden naiskuvan heijastelevan laajempaa yhteiskunnallista käsitystä naisten asemasta. Kukaan tutkija ei tietenkään puhtaasti edusta vain yhtä suuntaa, vaan jokainen yrittää ottaa kaikki puolet huomioon. Mielestäni silti tämän suuntaisen jaon olemassa olo on nähtävissä tieteellisessä keskustelussa.

Ensimmäiseen ryhmään kuuluvat tutkijat kyseenalaistavat pastoraalikirjeiden naiskuvan. Kirjeet nähdään naisia halventavana ja heidän oikeuksiaan rikkovina. Tämän tulkinnan mukaan kirjeet ovat edesauttaneet naisten sortoa ja tukeneet patriarkaalista yhteiskuntaa. Kirjeet ovat syntyneet rajoittamaan naisten vaikutusvaltaa. Tämän tulkintatavan mukaan naisten asema on ollut kristinuskossa parempi ennen pastoraalikirjeitä. Koska kirjeet eivät kuvaa todellisuutta sellaisena kuin se on, ensimmäisen ryhmän tutkijat ovat löytäneet naisten vaikutusvaltaa myös sieltä, missä sitä ei ole aiemmin nähty. He ovat keskustelleet paljon esimerkiksi siitä onko 1. Tim. 5:ssä mainittu leskeys virka. Tämän tulkintasuuntauksen edustajat ovat yleensä feministieksegeettejä.

Myös nykypäivän yleisteokset antavat kuvan vankasta konsensuksesta (Ehrman 2000, 354; Kuula et al. 2003, 228).

2 Bassler (1997, 218-219) tai mainitsee suoraa autenttisuutta sihteerin kautta kannattaneiksi kommentaattoreiksi Kellyn (1963), Holtzin (1965), Spicqin (1969), Joachimin (1981), Feen (1988), Knightin (1992) ja Townerin (1994).

3 Kommentaattoreista Mounce (2000, cxviii-cxxix) ja Johnson (2001, 98) kannattavat suoraa autenttisuutta, Marshallia (1999, 92) voidaan pitää paavalilaisuuden puolustajana sikäli, että hän ajattelee kirjeiden perustuvan autenttiseen paavalilaiseen materiaaliin ja vastustaa voimakkaasti pseudonymisyyttä.

4 Esimerkiksi Augustuksen lainsäädäntö oli avioliittoa säätelevien lakien pohjana hänen jälkeensä vuosisatojen ajan (Treggiari 1991, 77-80).

Ryhmään kuuluvat esimerkiksi Elisabeth Shüssler Fiorenza (1983), Jouette M. Bassler (1984 ja 1997), Margaret Y. MacDonald (1988), Antti Marjanen (1992), Linda M. Maloney (1995) ja Marianne Bjelland Kartzow (2007).

Ensimmäinen ryhmä on saavuttanut monia merkittäviä tuloksia pastoraalikirjeiden tutkimuksessa. On mitä todennäköisimmin totta, että mitä edemmäs aika kului, sitä patriarkalisemmaksi seurakunta kehittyi. Toisaalta on kuitenkin muistettava, että patriarkalaisuus näyttää olleen kristinuskossa mukana sen alkuajoista asti. Näyttää epärealistiselta ajatukselta, että aiemmin naisilla olisi ollut todella hyvä asema, ja myöhemmin todella huono. Mielestäni on myös tärkeää kyseenalaistaa pastoraalikirjeiden antama todellisuuskuva naisten seurakunnallisesta asemasta. Naisten asema saattoi olla parempi kuin mitä kirjeet antavat ymmärtää. Tämän ryhmän tutkijoiden vahvuus on innovatiivisuus ja uusien mahdollisuuksien huomioonottaminen, samalla se on myös ryhmän heikkous – perustelut vaikuttavat toisinaan heikoilta. Vaikka kukaan ensimmäisen ryhmän tutkijoista ei ole keskittynyt erittelemään nimenomaan strategioita, joilla naisten seurakunnallista vaikutusvaltaa rajoitetaan pastoraalikirjeissä, ovat he kuitenkin käsitelleet muun analyysin ohella kirjeiden piirteitä, jotka rajoittavat naisten vaikutusvaltaa.

Toisen ryhmän pastoraalikirjeiden tutkijat eivät problematisoi kirjeiden naiskuvaa. Ryhmä voidaan jakaa vielä kahteen alakategoriaan (A. ja B.). Kategoriaan A. kuuluvat tutkijat lukevat kirjeitä siten, että niissä naiset ovat tasa-arvoisia miehen kanssa mutta heille kuuluvat eri tehtävät yhteisössä. Naisten kuuluu olla miehille alamaisia ja vain miesten tulee opettaa ja hallita seurakunnassa.⁵ Tähän näkökulmaan kuuluu ajatus, ettei naisten asema muuttunut merkittävästi ensimmäisten kristillisten vuosikymmenten aikana. Hyvä esimerkki tähän kategoriaan kuuluvasta tutkijasta on William D. Mounce (2000). Mielestäni on hyvä suhtautua kriittisesti ajatukseen, että naisten asema olisi muuttunut merkittävästi kristinuskon alkuaikoina. Muutoksen suuruutta ei pidä liioitella. On kuitenkin ilmeistä, että seurakunta muuttui patriarkalisempaan suuntaan institutionalisoituessaan. Mielestäni on kestävä hypoteesi, että eri ihmisryhmät olisivat olleet tasa-arvoisia pastoraalikirjeiden kirjoittajalle. Hän ei ainakaan tuo tasa-arvon ajatusta millään tavalla esiin.

Kategoriaan B. kuuluvat tutkijat ymmärtävät kirjeet siten, ettei kirjoittaja rajoita naisten toimimista seurakunnassa heidän sukupuolensa vuoksi. Tämän

⁵ Mounce 2000, 148.

tulkinnan mukaan nainen voi yleisesti ottaen opettaa ja hallita pastoraalikirjeiden seurakunnissa. Naisten toiminnan rajoitukset johtuvat kirjeiden vastaanottajien keskuudessa vallitsevasta poikkeuksellisesta tilanteesta (poikkeustilanne liittyy yleensä jollain tavalla naisten oppimattomuuteen tai harhaoppisuuteen).⁶

Kategorian B. tutkijoita ovat esimerkiksi Alan Padgett (1987), Craig S. Keener (1992) ja I. Howard Marshall (2003).

Mielestäni on tärkeää ottaa huomioon, että pastoraalikirjeet saattavat olla kirjoitettu jossain tietyssä kriisitilanteessa ja siksi kirjoittaja ei ole välttämättä tarkoittanut kaikkea kirjoittamaansa universaaleiksi totuuksiksi. Kategorian kaksi B. tutkijat kuitenkin nojaavat mielestäni liikaa tähän mahdollisuuteen ja siksi osa argumenteista vaikuttaa epäuskottavilta.

Kolmannen ryhmän muodostavat tutkijat, jotka keskittyvät vertaamaan pastoraalikirjeiden kuvaamaa sosiaalista ja ideologista todellisuutta kirjeiden syntyajan sosiaaliseen ja ideologiseen maailmaan. Tässä tulkintamallissa ajatellaan, että pastoraalikirjeet heijastelevat laajempia yhteiskunnallisia rakenteita ja ajatuksia. Kun ensimmäisen tulkinnan mukaan kirjeet pyrkivät vaikuttamaan sosiaaliseen todellisuuteen, kolmannen tulkinnan mukaan sosiaalinen todellisuus vaikutti kirjeisiin. Kirjoittajan ensisijainen tarkoitus ei ollut muuttaa kristittyjen naisten asemaa huonommaksi kuin aiemmin, koska kristinusko olisi vaatinut sitä, vaan samanlaiseksi kuin ympäröivässä yhteiskunnassa. Kolmannen ryhmän tutkijat käyttävät apunaan runsaasti muita antiikin sosiaalisen maailman tutkimuksen lähteitä ja metodeita. Tähän ryhmään kuuluvia tutkijoita ovat Bruce J. Malina (1969), David C. Verner (1983), Luke Timothy Johnson (2001)⁷ ja Bruce W. Winter (2003). Myös David L. Balch (1981) on tässä yhteydessä syytä mainita, vaikkei hän olekaan tutkinut varsinaisesti pastoraalikirjeitä. Balch on tehnyt urauurtavan tutkimuksen uusitamentillisesta naisille kohdistetusta alamaisuuden vaatimuksesta. Hän on vertaillut varhaiskristillistä huonekuntaetiikkaa antiikin filosofien käsityksiin naisten asemasta huonekunnassa ja löytänyt selvän yhteyden antiikin ja kristillisten käsitysten väliltä. Hänen mukaansa naisten alamaisuuden vaatimus ei syntynyt kristinuskon sisällä eikä edes juutalaisuudessa, vaan sillä on juurensa jo

⁶ Padgett 1987, 21-25; Keener 1992, 111-113; Marshall 2003, 452-460.

⁷ Johnson ei erityisellä tavalla problematisoi naisten asemaa pastoraalikirjeissä, eikä näe sitä myöskään pelkästään hyvänä, vaan vertaa sitä ajan muihin käsityksiin naisista. Vaikkei hänen tutkimuksessaan korostukaan erityisellä tavalla sosiaalinen näkökulma, hän on silti lähinnä kolmatta ryhmää.

Platonin ja Aristoteleen ajattelussa.⁸ Verner taas on tutkinut kreikkalais-roomalaisen huonekunnan sosiaalista rakennetta. Tutkimuksessaan hän vertaa sitä pastoraalikirjeiden tilanteeseen. Verner sijoittaa tutkimuksessaan pastoraalikirjeissä mainitut ihmisryhmät ajan sosiaaliseen maailmaan.

Kristityt eivät eläneet tyhjiössä ja muiden vaikutteiden ulkopuolella vaan keskellä kulttuuria, joka vaikutti heidän kaikkiin seurakunnallisiin käsityksiinsä ja toimiinsa. Siksi onkin välttämätöntä verrata pastoraalikirjeitä muun yhteiskunnan sosiaalisiin rakenteisiin ja ajatusmalleihin. Mielestäni kolmannesta tutkijaryhmästä on ollut eniten hyötyä omalle työlleni. Sijoittaisin myös itseni ensisijaisesti tähän ryhmään, koska naisten vaikutusvallan rajoittamista on mahdotonta tutkia ilman heidän sijoittamistaan aikansa yhteiskunnalliseen kontekstiin.

1.4. Tutkimuksen lähtökohdat

Metodina käytän pitkälti perinteistä historiallis-kriittistä metodia⁹ - se ikään kuin luo pohjan analyysilleni. Vaikka työni pääluvut ovat ensisijaisesti temaattisia, ne sisältävät myös aina yhden oleellimmän analysoitavan jaejakson. Perinteisten menetelmien lisäksi olen käyttänyt myös sosiaalihistoriallista ja yhteiskunnallista tutkimusotetta.¹⁰ Aiheeni kannalta olennaiset sosiaalihistorialliset ja yhteiskunnalliset kysymykset liittyvät tietenkin naisten vaikutusvaltaan kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa. Tämän taustan hahmottamiseksi olen tutustunut kreikkalais-roomalaisiin perhe- ja valtasuhteisiin – eli siihen sosiaaliseen maailmaan, jossa pastoraalikirjeiden naiset elivät.

Kolmantena tutkielmani lähtökohtana voidaan pitää feminististä näkökulmaa. Lähdän siitä, että sekä pastoraalikirjeet että ympäröivä yhteiskunta tukivat patriarkaattia, miesten valtaa. Olen pyrkinyt selvittämään työssäni sekä sitä miten naisia alistettiin että sitä millaisia vaikutusmahdollisuuksia naisilla oli patriarkaatissa. Olen käyttänyt prosessissa apuna Shüssler Fiorenzan feminististä epäilyn hermeneutiikkaan ja pyrkinyt etsimään naisten vaikutusta myös sieltä, missä se ei aluksi näytä ilmeisimmältä. Vaikka näkökulmani on feministinen, en kuitenkaan ota kantaa pastoraalikirjeiden vaikutushistoriaan tai siitä

⁸ Balch 1981, 61-62.

⁹ Perinteisellä metodilla tarkoitan Riekkisen ja Veijolan määrittelemää "historiallis-kriittistä metodia", joka koostuu useista eksegeettisistä menetelmistä (1983, 2-4).

¹⁰ Uro 2004, 9-32.

vapautumiseen.¹¹

1.5. Työhypoteesi ja kuvaus työn etenemisestä

Jokainen luku alkaa johdannolla, jossa kuvaillaan luvun tarkoitus. Johdannon jälkeen seuraa katsaus antiikin kreikkalais-roomalaisiin käsityksiin ja käytänteisiin luvun teemasta. Sitten seuraa varsinainen analyysi ja luku loppuu johtopäätöksiin.

Työni hypoteesi on, että pastoraalikirjeiden kirjoittaja pyrki rajoittamaan naisten seurakunnallista valtaa pääasiassa kolmella tavalla: 1. keskittämällä heidän tehtävänsä kotiin, 2. kieltämällä heiltä miesten opettamisen ja 3. rajaamalla heidät seurakunnallisten virkojen ulkopuolelle. Teesini on, että nämä rajoitukset heijastavat yhteiskunnallista hierarkiaa, jota kirjoittaja halusi soveltaa myös seurakuntaan. Näin ollen kirjoittaja ei kiellä seurakunnallista valtaa vain naisilta – vaan myös orjilta ja kaikilta, jotka eivät olleet riittävän korkealla sosiaalisessa hierarkiassa. Toisaalta kirjoittaja ei myöskään kiellä seurakunnallista vaikutusvaltaa kaikilta naisilta – rikkaille itsenäisille naisille hän mahdollistaa seurakunnassa samat oikeudet kuin yhteiskunnassakin. Kun kirjoittaja keskittyy kirjeissään rajoittamaan naisten vaikutusvaltaa, hänen kohteenaan ovat erityisesti köyhät ja lain mukaan miesten vallan alle kuuluvat naiset. Yhteiskunnan alempiin sosiaaliluokkiin kuuluvat naiset olivat ilmeisesti käyttäneet seurakunnassa sellaista valtaa, millaista heillä ei yhteiskunnassa ollut.

Toisen luvun tarkoitus on osoittaa, että kirjoittaja pyrki määrittelemään kristittyjen naisten toiminta-alueen samanlaiseksi kuin ympäröivässä yhteiskunnassa: Naisten tehtävien tuli sijoittua kotiin. Luku tarkastelee jonkin verran myös kirjoittajan ohjeiden motiiveita ja perusteluita. Kolmas luku käsittelee sitä, miten ja miksi kirjoittaja kieltää naisilta seurakunnallisen opettamisen ja johtamisen sekä vaatii alamaisuutta ja kreikkalais-roomalaisia hyveitä. Luvussa tarkastellaan myös opetuskiellon juuria. Neljännen luvun tarkoitus on osoittaa, että pastoraalikirjeiden kirjoittaja rajaa valtaosan naisista seurakunnallisten virkojen ulkopuolelle, karsii naisille sopivien tehtävien määrää ja perustelee tätä kaikkea sillä, että seurakunnalla tulee säilyä hyvä maine ulkopuolisten silmissä.

¹¹ Mattila 1997, 193-202 ja 2004, 33-44.

2. Tehtävien keskittäminen kotiin

2.1. Johdanto

Ensimmäinen pastoraalikirjeissä esiintyvä naisten seurakunnallisen vaikutusvallan strategia on naisten tehtävien keskittäminen kotiin. Luvussa tarkastellaan ensin naisen ja kodin suhdetta yleisesti antiikissa ja sitten erityisesti pastoraalikirjeissä. Oleelliset jakeet aiheen käsittelyn kannalta ovat Tit. 2:3–5. Luvun tarkoitus on osoittaa, että 1) kirjeiden kuva naisen paikasta on sopusoinnussa yleisen antiikin naisihanteen kanssa 2) kirjeissä naisten vaikutusvalta (sisältää seurakunnallisen vaikutusvallan) rajoitetaan kodin piiriin ja 3) nämä kirjeiden naisiin kohdistuvat ohjeet johtuvat kirjoittajan apologeettis-missionaarisista intentioista.

2.2. Nainen ja koti antiikissa

Rooman valtakunnassa julkinen ja yksityinen nähtiin erillisinä toiminta-alueina. Julkinen toimiminen ja vaikuttaminen (lat. *res publica*), kaupunki ja valtio (lat. *civitas* kr. πόλις, πολιτεία) miellettiin miesten alueeksi, kun taas kodin (lat. *domus, familia* kr. οἰκία, οἶκος) hoitaminen ja kotiin liittyvät asiat naisille kuuluviksi. Vaikka huonekunta oli naisen aluetta, mies oli huonekunnan isä, *paterfamilias* ja kaikki huonekunnassa (vaimo, lapset, orjat ja omaisuus) kuului hänen valtansa (*patria potestas*) alle. Naiset tulivat osaksi huonekuntaa syntymän ja avioliiton kautta. Kun tytär syntyi, hänestä tuli *filiafamilias*, ja kaikki mitä hän omisti, kuului perheen isälle niin kauan kuin isä eli tai kunnes nainen avioitui (*manus*-avioliitto).¹² Nainen, joka solmi *manus*-avioliiton miehen kanssa, siirtyi aviomiehensä perheeseen ja hänen oikeutensa uudessa perheessä olivat samat kuin aiemmassa tyttärenä.¹³ Jos *paterfamilias* kuoli tai hän vapautti vaimonsa tai tyttärensä vallastaan, naisesta tuli *sui iuris*, itsenäinen. Tällöin hän ei ollut isänsä eikä miehensä vallassa vaan hänellä saattoi olla esimerkiksi omaa omaisuutta.¹⁴ Tällöinkään nainen ei kuitenkaan ollut täysin itsenäinen, vaan hänellä tuli olla holhooja, *tutor*.¹⁵ Avioliitto voitiin solmia myös ilman *manusta*.

¹² Treggiari 1991, 16.

¹³ Treggiari 1991, 29.

¹⁴ Gardner 1986, 71.

¹⁵ Gardner 1986, 14.

Jos tytär oli *filiafamilias*, ja solmi avioliiton ilman *manusta*, hän pysyi juridisesti osana isänsä perhettä ja hänen isänsä omisti hänen omaisuutensa. Syntyvät lapset kuuluivat kuitenkin isänsä perheeseen, eli äidillä ja lapsilla oli eri *paterfamilias*.¹⁶ Tasavalta-aikana avioliitojen solmimiskäytäntö koki muutoksen: tasavalta-ajan alussa *manus*-avioliitot olivat yleisiä ja lopussa harvinaisia.¹⁷ *Manus*-avioliittojen suosio laski ennen muuta siitä syystä, että omaisuus haluttiin pitää omassa suvussa. Haluttiin siis varmistaa, ettei naisen mukana menetetty oman suvun omaisuutta toiselle suvulle.¹⁸ Käytännössä nainen siis oli aina jonkun (isän, aviomiehen tai *tutorin*) holhouksen alainen.¹⁹ Ennen Augustuksen aikaa tähän sääntöön tekivät poikkeuksen ainoastaan Vestan neitsyet.²⁰ Augustuksen lainsäädäntö (*lex Julia* 18 eKr. ja *lex Papia Poppaea* 9 jKr.) vapautti vapaana syntyneen naisen *tutorin* holhouksesta, jos hänellä oli kolme lasta, vapautetun naisen kohdalla lapsimäärä oli neljä (Gaius *Inst.* I.145, 194). Tämä oikeus oli *ius liberorum*.²¹

Varhaiskristillisissä seurakunnissa oli todennäköisesti naisia erilaisista taustoista ja heillä oli lain valossa erilaisia oikeuksia. Oli vapaina syntyneitä, vapautettuja ja orjia. He saattoivat kuulua isänsä, miehensä tai isäntänsä alaisuuteen tai heillä saattoi olla holhooja huolehtimassa heidän omaisuudestaan. Vaikka lain mukaan nainen saattoi olla asemassa, että hän sai itse päättää omaisuudestaan ja asioistaan (esimerkiksi myydä vaatteita, koruja, karjaa, maata, kalusteita ja taloja tai lainata rahaa)²², näyttää pastoraalikirjeiden kirjoittaja ihannoivan naista, joka keskittyy vain kodin hoitamiseen, lasten kasvattamiseen ja miehen rakastamiseen, kodin ulkopuolisten asioiden sijaan. Kirjoittaja näyttää suuntaavan ohjeensa vapaille keskiluokkaisille naisille, sillä orjia (1. Tim. 6:1-2; Tit. 2:9-10) ja rikkaita (1. Tim. 6:17-19, vertaa myös jakeen 1. Tim. 5:16 analyysi luvusta neljä) käsitellään erillisinä ryhminä.

16 Treggiari 1991, 32.

17 Treggiari 1991, 35.

18 Gardner 1986, 13.

19 Tutor oli kuitenkin lähellä muodollisuutta, koska nainen saattoi vaihtaa ja valita tutorinsa itse (Gaius *Intitutiones* I.151-153)

20 Gardner 1986, 13. Kun tytöistä tuli Vestan neitsyitä, he vapautuivat isänsä vallasta, mutta eivät saaneet tilalle tutoria, kuten muuten oli normaali käytäntö (Gardner 1986, 22-23).

21 Gardner 1986, 20. Sovellan työssäni pääsääntöisesti Augustuksen lainsäädäntöä, koska se oli perusta Augustuksen jälkeiselle lainsäädännölle ja muuttui seuraavina vuosisatoina vain yksityiskohdissaan (Treggiari 1991, 77-80).

22 Gardner 1986, 18.

Pastoraalikirjeiden kirjoittaja ei kuitenkaan ole ajattelunsa kanssa yksin. Kautta kreikkalais-roomalaisen historian ihannenainen keskittyi kotiin ja perheeseen. Strabon mukaan kreetalaiset pojat eivät ottaneet vaimojaan kotiinsa ennen kuin tytöt osasivat hoitaa huonekunnan asioita (*Geographica* 10.4.20). Tacitus taas kertoo entisistä paremmista ajoista, jolloin äidit omistautuivat lapsilleen ja pitivät huolta kodistaan. Tacituksen mukaan hänen aikanaan palvelijat toimivat lastenhoitajina, eikä se ollut hyväksi lapsille (*Dialogus de Oratoribus* 28–29). Seneca ylistää äitiään vanhanaikaisesti kasvatetuksi, siveäksi ja lapsilleen omistautuneeksi (*Ad Helviam Matrem de Consolatione* 16.3-5). Stobaeus lainaa neopythagoralaista kirjoitusta, jonka mukaan vaimon tulee osoittaa rakastavaa mielenlaatua miestä, lapsia ja koko huonekuntaa kohtaan. Huono vaimo pettää miestään ja muuttuu vihamieliseksi orjiakin kohtaan. Tällainen vaimo valehtelee ja rakastaa laiskottelua (Stobaeus, 4.28.19). Myös Musonius Rufuksen mukaan vaimon tulee olla hyvä huonekunnan hallitsija. Hänen tulee huolehtia sen tarpeista ja hallita kotiorjia (40, 8-16).²³ Musoniuksen mukaan naisen sopivuus sisätyöhön ei kuitenkaan johdu naisen sielunkykyjen puutteellisuudesta (kuten Aristoteleen mukaan, *Pol.* 1260a) vaan siitä, että ulkotyöt ovat usein fyysisesti raskaita ja mies sopii yleensä sellaiseen työhön paremmin. Musoniuksen mukaan voi kuitenkin olla miehiä, jotka sopivat sisätöihin ja naisia, jotka sopivat ulkotöihin (46, 13–29).

2.3. Naisten sitominen kotiin Tit. 2:1–10

3. Vanhojen naisten tulee samoin käyttäytyä pyhästi. He eivät saa juoruta eivätkä olla viinin orjia, vaan heidän on oltava hyvän opettajia. 4. Heidän tulee kehottaa nuoria naisia rakastamaan miestään ja lapsiaan, 5. olemaan siveitä ja puhtaita, hoitamaan hyvin kotinsa ja alistumaan miehensä tahtoon, jottei Jumalan sana joutuisi pilkan kohteeksi.

2.3.1. Kehotusjakson konteksti ja tyyli

Tituksen kirjeen ensimmäisessä luvussa kirjoittaja korostaa oikean seurakuntavanhimman ominaisuuksia (j. 6-9) ja käyttää kovia sanoja vastustajistaan (j. 10–16). Toisen luvun tarkoitus on olla apostolinen vastaus (j. 1) valheopettajille ja kuvata oikean opin päinvastaisuutta valheoppiin nähden.²⁴

Toinen luku rakentuu kehotuksista viidelle sosiaaliselle ryhmälle,

23 Musoniuksen sivu- ja rivinumerointi on Cora E. Lutzin teoksen *Musonius Rufus. The Roman Socrates* (1947) mukainen.

24 Haapa 1978, 242; Marshall 2003, 237. Terveeseen oppiin ei kuulu ainoastaan oikea teologia (j. 10-16, Marshall 2003, 237) vaan myös oikea käytös (j. 1-10 Haapa 1978, 242), oikea sosiaalinen järjestys.

vanhoille miehille, vanhoille naisille, nuorille naisille, nuorille miehille ja orjille (j. 2-10) sekä teologisesta jaksosta (j.11–14). Kehotusten suhdetta muihin UT:ssa esiintyviin sosiaalisille ryhmille osoitettuihin samantapaisiin kehotusjaksoihin (1. Piet. 2:13–3:7; Kol. 3:18–4:1; Ef. 5:21–6:9) on pohdittu paljon. Kaikkien kehotusjaksojen taustalla näyttää olevan huonekuntasäännöstö (household codes).²⁵ Kolossalais- ja Efesolaiskirjettä voidaan luonnehtia varsinaisiksi huonekuntasäännöiksi verrattuna Tituksen ja 1. Pietarin kirjeeseen,²⁶ joiden tyyli on enemmän seurakunnan- kuin perheenjäsenille osoitettua.²⁷

Marshall listaa kuusi ominaispiirrettä Tituksen ja 1. Pietarin kirjeissä verrattuna Kolossalais- ja Efesolaiskirjeisiin: 1. vanhempien suhdetta lapsiin ei käsitellä ollenkaan 2. ainoastaan orjille annetaan ohjeita, muttei heidän omistajilleen 3. Tituksen kirjeessä sama toistuu myös aviomies-vaimo suhteessa, ainoastaan vaimoille annetaan ohjeita, muttei miehille (1. Piet. ohjeistaa myös aviomiehiä) 4. alistumista vaaditaan myös valtiovallan alle (Tit. 3:1; 1. Piet. 2:13, 14, 17) 5. sanaa alistua, ὑποτάσσομαι, suositetaan sanan olla kuuliainen, ὑπακούω, sijaan ja sanaa isäntä, δεσπότης, sanan herra, κύριος, sijaan.²⁸ Marshallin mukaan erot kirjeiden välillä on selitettävissä kahdella eri säännöstöllä. Kol. ja Ef. ovat tarkoitettu huonekuntasäännöiksi (household codes) huonekuntien ihmisten vastavuoroisia suhteita ohjaamaan. Tit. ja 1. Piet. ovat taas tarkoitettu sosiaalisiin asemiin liittyviksi säännöiksi (station codes), eli ohjeistus koskee yhteiskunnan eri asemissa olevia ihmisiä sekä huonekunnassa että sen ulkopuolella.²⁹ Toisaalta myös Tit. ja 1. Piet. eroavat toisistaan, esimerkiksi kirjallisuudelta tyyliltään. Tit. on kirjoitettu yksilölle, kun taas 1. Piet. yhteisölle. Myös sääntöjen teologiset perustelut eroavat: 1. Piet. keskittyy kristologiseen argumentaatioon, mutta Tit. heresioiden voittamiseen.³⁰ Vaikka Marshallin huomiot Tit. ja 1. Piet. kirjeen yhteneväisyyksistä verrattuna Kol. ja Ef. kirjeeseen ovat mielenkiintoisia ja huomionarvoisia, on ehkä liioiteltua määritellä erojen johtuvat eri traditioista ja käyttöyhteyksistä. Vaikuttaa epätodennäköiseltä, että huonekuntasäännöstöä ja kirkkojärjestystä olisi voinut erottaa toisistaan aikana,

25 Quinn 1990, 128.

26 Marshall 2003, 234.

27 Quinn 1990, 128; Mounce 2000, 406, 408.

28 Marshall 2003, 233.

29 Marshall 2003, 233.

30 Marshall 2003, 235.

jolloin seurakunnat kokoontuivat kodeissa.³¹

Dibelius ja Conzelmannin mukaan poikkeava piirre Tituksen kirjeessä, verrattuna muihin huonekuntasäännöstöihin, on kehotusten adjektiivinen luonne käskymuotoisuuden sijaan. Heidän mukaansa Tit. kirjeen jakeet ovat ensisijassa velvollisuuslista säännösten sijaan ja siksi tyyliltään samankaltainen jakso kuin jakeissa 1. Tim. 3:2–12 esiintyvät suositukset piispoille ja diakoneille.³² Tämän piirteen voidaan tulkita määrittävän kehotusten velvoittavuutta; ne ovat suosituksia eivätkä käskyjä.³³ Quinn taas on sitä mieltä, että komposition aiempi käskevä muoto voidaan erottaa lisäyksistä: Jos kehotusjakso (Tit. 2:1–10) luetaan ilman jaetta yksi ja jakeen kuusi toimittajan lisäämää sanaa kehota (παράκαλει), infinitiivien luonne on käskevä.³⁴ Jos asia on niin yksinkertainen kuin Quinn esittää, on mielestäni Tit. kirjeen ja muiden UT:n huonekuntasäännöstöistä peräisin olevien kehotusten velvoittavuustasojen vertailu yhdentekevää. Muutenkin eron tekeminen suosituksen ja säännösten välille vaikuttaa keinotekoiselta, koska ei ole mitään syytä siihen, miksi Tit. kirjeen kirjoittaja pyrki lieventämään säännöstötradition vaatimusta – päinvastoin hän näyttää nojaavan tradition velvoittavuuteen.

Näyttää siltä, että Tituksen kirjeen rakenne on monella tapaa samankaltainen kuin 1. Timoteuskirjeen. Tituksen kirje on vain tiiviimpi versio samoista teemoista. Kummassakin kirjeessä (Tit. 1: 6-9; 1. Tim. 3) käsitellään ensin seurakunnan vastuuhenkilöiden ominaisuuksia. Sen jälkeen siirrytään valheopettajien vastustamiseen (Tit. 1:10-16; 1. Tim. 4, Timoteuskirjeessä on tosin samaa teemaa jo luvussa yksi). Näiden jälkeen kummassakin kirjeessä siirrytään eri ihmisryhmien kehotusjaksoon (Tit. 2:1-10; 1. Tim. 5:1–6:2). Iän mukaan ryhmiteltyjä ihmisryhmiä on kummassakin neljä (Tit. 2:2-6; 1. Tim. 5:1-2). Mielenkiintoiseksi asian tekee se, että ikäryhmät ovat kummassakin kirjeessä samat, ainoastaan niiden järjestys poikkeaa. Timoteuskirjeessä nuorille ja vanhoille miehille osoitettavia kehotuksia ei eritellä, sen sijaan sekä nuoria että vanhoja naisia ohjeistetaan leskikeskustelun kautta (1. Tim. 5:3–16). Kehotuksissa on samoja piirteitä kuin Tituksen kirjeen naisille osoitetuissa kehotuksissa. Viimeisenä kehotettavana ihmisryhmänä kummassakin kirjeessä ovat orjat (Tit.

31 Ainakin Quinn (1990, 128) pitää selvänä, että kyseessä on kotiseurakunnan ohjeistaminen.

32 Dibelius ja Conzelmann 1984, 139. Näin myös Houlden 1976, 147.

33 Nikolainen 1987, 236.

34 Quinn 1990, 129.

2:9-10; 1. Tim. 6:1-2). On erikoista, ettei näihin laajempiin yhtäläisyyksiin pastoraalikirjeitä koskevassa keskustelussa ole puututtu. Yksityiskohtaisempiin yhteneväisyyksiin sitäkin enemmän (näistä lisää sisällön analyysissä).

2.3.2. Vanhojen naisten tehtävät

3. Vanhojen miesten (j. 2) jälkeen kirjoittaja siirtyy vanhojen naisten kehottamiseen. Vanha viittaa tässä todennäköisemmin ikään, kuin seurakuntavanhimpiin.³⁵ Iällisesti vanha oli tuohon aikaan noin viisikymmentä vuotta vanha ja sitä vanhempi.³⁶ Vanhojen naisten kehoituksilla on yhtäläisyyksiä naisdiakoneille³⁷ osoitettujen kehotusten kanssa (1. Tim. 3:11) ja sen on nähty johtuvan kehotusten yhteisestä lähteestä.³⁸ Jaksolla yhteys on myös luetteloon otettuihin leskiin (1. Tim. 5:3–16), edeltäähän jakeita maininta vanhojen naisten kehottamisesta (j. 2) ja leskien iäksi mainitaan kuusikymmentä vuotta (j. 9) – sama ikä joka määritteli naiset vanhoiksi.³⁹ Mounce on oikeassa huomauttaessaan, että Tituksen kirjeen vanhat naiset ovat laajempi kohderyhmä kuin Timoteuskirjeen lesket.⁴⁰ Mutta ovatko Tituksen kirjeen vanhat naiset (πρεσβύτιδας, perusmuoto πρεσβῦτις) sama ryhmä kuin jakeessa 1. Tim. 5:2 esiintyvät vanhemmat naiset (πρεσβυτέρας)?⁴¹

Vanhojen naisten ominaisuuksia listataan neljä, kaksi niistä on positiivisessa ja kaksi negatiivisessa muodossa. Ensimmäinen niistä viittaa pyhään käytökseen ”tulee – käyttäytyä pyhästi”. Sana κατάστημα voi viitata sekä käytökseen että sisäiseen olemukseen kuten καταστολή jakeessa 1. Tim. 2:9,⁴² muttei vaatetukseen.⁴³ Adjektiivi ἱεροπρεπής merkitsee pyhää paikkaa, henkilöä

35 Mounce 2000, 408.

36 Quinn (1990, 129) esittää viittäkymmentä vuotta vedoten Filoniin (*Op. mund.* 103-105) ja Aulus Gelliukseen (*Noctes Atticae* 10.28.1); Mounce (2000, 409) perustelee kuuttakymmentä vuotta toisella Filonin kirjoituksella (*Speg. Leg.* 2.33).

37 Naisdiakonit voidaan tulkita myös diakonien vaimoiksi. Arvioin tulkintoja puoltavia ja vastustavia argumentteja luvussa neljä ja päädyn siihen, että kirjoittajan mainitsemat naiset ovat naisdiakoneja.

38 Hanson 1982, 180. Mouncen (2000, 408) mukaan yhtäläisyydet johtuvat vain samasta kirjoittajasta, samasta historiallisesta tilanteesta ja läheisestä kirjoitusajankohdasta.

39 Tätä vastaan Mounce (2000, 409).

40 Mounce 2000, 409.

41 Pohdin kysymystä laajemmin luvussa 4.3.3.

42 Dibelius ja Conzelmann 1984, 139-140.

43 Marshall 2003, 243.

tai asiaa.⁴⁴ Sana tarkoittaa kirjaimellisesti sitä mikä sopii papille.⁴⁵ Vanhojen naisten käytöksen tulisi tällöin olla papillista käytöstä.⁴⁶ Vaikka onkin totta, että sanaa käytettiin antiikissa uskonnollisissa yhteyksissä, erityisesti papillisuuteen liittyen,⁴⁷ näyttää kuitenkin siltä, että tässä yhteydessä sanaa käytetään yleisemmällä tasolla.⁴⁸ Naisilta ei vaadita papillista käytöstä vaan pyhille sopivaa, pyhää käytöstä. Naisten pyhä käytös merkitsee tässä yhteydessä todennäköisesti Jumalalle omistautumista kuten muuallakin pastoraalikirjeissä.⁴⁹

Kaksi seuraavaa ominaisuutta kuvaavat sitä, millaisia vanhojen naisten ei tule olla. Heidän ei tule olla pahan puhujia (μὴ διαβόλους) eikä paljon viinin orjia (μὴ οἶνω πολλῷ δεδουλωμένους). Samat asiat kielletään myös naisdiakoneilta (1. Tim. 3:11).⁵⁰ Vastustajia kutsutaan pahan puhujiksi 2. Tim. 3:3:ssa. Jos pahan puhuminen tulkitaan samaksi asiaksi kuin juoruaminen, niin sitten se kielletään myös 1. Tim. 5:13:ssa (käyttäen sanaa φλύαρος).⁵¹ Sana διάβολος merkitsee adjektiivina pahan puhumista ja juoruamista, substantiivina vastustajaa, perkelettä. Substantiivinen käyttö on UT:ssa yleisempi.⁵² Antiikissa oli yleistä kutsua naisia juoruajiksi. Usein sana liittyi hiljaisuuden ihannointiin naisten hyveenä.⁵³ Onkin todennäköistä, että juoruamisen kieltäminen liittyy myös tässä kohdassa hiljaisuuden ihannointiin, eikä todelliseen juoruamisen ongelmaan. Kirjoittaja ihannoi naisen hiljaisuutta muuallakin pastoraalikirjeissä, (esim. 1. Tim. 2:11–12).⁵⁴

Vanhojen naisten ei tullut olla viinin vaan Kristuksen palvelijoita (1:1).⁵⁵ Viinin liiallinen käyttö kielletään naisten lisäksi kaikilta seurakunnan vastuuhenkilöiltä (1:7; 1. Tim. 3:3, 8),⁵⁶ mutta silti viinin kohtuulliseen käyttöön

44 Liddell ja Scott 1973, 822.

45 Houlden 1976, 148.

46 Dibelius ja Conzelmann 1984, 140.

47 Esimerkkejä ovat keränneet Dibelius ja Conzelmann (1984, 140).

48 Marshall 2003, 244.

49 Houlden 1976, 148.

50 Houlden 1976, 148.

51 Mounce (2000, 410) tulkitsee näin.

52 Marshall 2003, 245.

53 Bassler 1997, 194; Kartsow 2007, 75-111.

54 Naisten juoruamisesta pastoraalikirjeissä Kartsow 2007, erityisesti 151-196.

55 Quinn 1990, 133.

56 Marshall 2003, 245; Mounce 2000, 410.

kehotetaan (1. Tim. 5:23).⁵⁷ Vaikka tyyppilliseen hellenistiseen kuvaukseen vanhoista naisista kuului sekä pahan puhuminen että liiallinen juominen⁵⁸ silti viinin liiallinen käyttö on saattanut olla pastoraalikirjeiden seurakunnassa myös oikea ongelma, koska siitä varoitetaan niin useassa yhteydessä (muitakin kuin vain naisia).⁵⁹

Viimeinen vanhoilta naisilta vaadittava ominaisuus ”heidän on oltava hyvän opettajia” (καλοδιδάσκαλος) voi olla kirjoittajan itsensä luoma sana, koska se ei esiinny missään muussa antiikin tekstissä.⁶⁰ Sana voidaan kääntää joko hyväksi opettajaksi tai hyvän opettajaksi/sen opettajaksi, mikä on hyvää. Valtaosa tutkijoista kannattaa jälkimmäistä vaihtoehtoa.⁶¹ Paralleelimuoto 2. Klemensin kirjeessä (10:5) κακοδιδάσκαλέω, opettaa pahaa, tukee käännösvalintaa.⁶² Kehotus opettaa ei viittaa seurakunnalliseen opetusvirkaan vaan vanhemmat naiset opettavat nuorempia naisia ensisijassa oman esimerkkinsä kautta käytännön asioissa eivätkä opillisissa.⁶³ Kirjoittaja näyttää painottavan vanhempien naisten roolia hyvien käyttäytymismallien opettajina, vastakohtana vastustajille, jotka näyttävät huonoa esimerkkiä opetuksellaan ja käytöksellään (vrt. esim. 1:11). Kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa oli yleistä, että naiset opettivat toisia naisia käytöksen, pukeutumisen ja kodinhoitamisen suhteen. Pastoraalikirjeiden tyylistä eetosta löytyy esimerkiksi Pseudo-Melissan kirjeestä Klearetille (Malherbe 34).

Huomionarvoista on se, ettei vanhoja naisia ohjeisteta kodin piirin tehtäviin muuten kuin sen kautta, että heidän tulee neuvoa sellaista elämää nuoremmille. On selvää, että vanhojen naisten oletetaan itse eläneen elämää, jota nuoremmilta vaaditaan, eiväthän he muuten voisi opettaa sitä.⁶⁴ Mielestäni seikka kertoo kuitenkin muustakin. Kirjoittaja näyttää kohtelevan vanhoja naisia

⁵⁷ Quinn 1990, 119.

⁵⁸ Marshall 2003, 245.

⁵⁹ Marshall 2003, 245; Mounce 2000, 410.

⁶⁰ Bassler 1997, 194; Mounce 2000, 410.

⁶¹ Muun muassa Dibelius ja Conzelmann 1984, 140; Houlden 1976, 148; Hanson 1982, 180; Marshall 2003, 246; Mounce 2000, 410. Quinn (1990, 120) kääntää sanan sen opettajiksi, mikä on oikeaa (”teachers of what is right”). Shüssler Fiorenzan (1983, 290) mukaan kirjoittaja vaati naisia olemaan hyviä opettajia.

⁶² Quinn 1990, 120; Marshall 2003, 246.

⁶³ Bassler 1997, 194; Mounce 2000, 410. Tätä vastaan Maloney (1995, 374).

⁶⁴ Marshallin (1999, 242) mukaan opettaminen on tiedollista ja esimerkin kautta opettamista.

paremmin kuin nuoria.⁶⁵ Hän taitaa noudattaa omaa ohjettaan (1. Tim. 5:2). Tähän on löydettävissä kaksi syytä. 1) Kirjoittaja ei halua komennella vanhoja naisia kodin askareisiin samalla tavalla kuin nuoria, koska vanhemmat naiset ovat korkeammalla sosiaalisessa hierarkiassa kuin nuoremmat. 2) Vanhemmat naiset ovat saattaneet saavuttaa *ius liberorum* ja täten olla itsenäisiä miesten vallasta, eivätkä näin ollen ole yhtä sidottuja kotiin kuin nuoremmat naiset.

2.3.3. Nuorten naisten käytös

4. Jakeet neljä ja viisi käsittelevät asioita, joita vanhempien naisten on sopivaa opettaa nuoremmille naisille. ”Heidän tulee kehottaa (σωφρονίζωσιν) nuoria naisia”. Verbin σωφρονίζω merkitys on 'palauttaa joku järkiinsä, opettaa'.⁶⁶ Paras suomenkielinen vaihtoehto on todennäköisesti kehottaa.⁶⁷

Jakso muistuttaa opetuskieltoon liittyviä naisille osoitettuja käyttäytymissääntöjä (1. Tim. 2:9–15), nuorille leskille suunnattua jaksoa (1. Tim. 5:11–15) ja jaetta 1. Klem. 1:3. Kaikissa näissä kohdissa kirjoittaja haluaa, että nuoret naiset ovat naimisissa, synnyttävät lapsia ja hoitavat kotiaan (1. Tim. 2 ei mainitse kodinhoitamista eksplisiittisesti). Sekä Tit. 2 (j. 4) että 1. Tim. 5 (j. 14) antavat perusteluiksi, että kun naiset toimivat näin, he takaavat sen, ettei kristillistä seurakuntaa pilkata sen ulkopuolisessa yhteiskunnassa. Arvelen, että vaatimuksiin ja pilkan pelkoon liittyy se, että roomalaisen lain mukaan naisen tuli mennä naimisiin. Naimattomuudesta tai yksin elämisestä eron tai leskeytymisen jälkeen seurasi rangaistuksia (katso luku Virkojen rajoittaminen). Kirjoittaja ei halunnut, että seurakunnat eläisivät lainvastaisesti ja näin joutuisivat halveksunnan kohteeksi. Nuorille leskille kohdistetun ja nyt käsillä olevalla jakson yksi merkittävä ero on se, että Tituksen kirjeen kohtaa ei ole kohdistettu nuorille naisille suoraan vaan ohjeet tulee antaa heille vanhempien naisten kautta.⁶⁸

Sana φίλανδρος ei esiinny missään muualla raamatullisessa kreikassa tai apostolisissa isissä kuin tässä Tituksen jakeessa. Sana φιλότεκνος löytyy 4.

⁶⁵ Quinnin (1990, 134) mukaan vanhojen naisten kohdalta puuttuu alistumiskielto, koska he jakoivat johtajuuden miestensä kanssa ja ikä oli tuonut heille arvovaltaa. On totta, että ikä antoi arvovaltaa, mutta en näe mitään syytä olettaa, miksi miehet olisivat jakaneet vallan vaimojensa kanssa, koska se ei näytä olleen muualla antiikissa yleistä.

⁶⁶ Liddell ja Scott 1973, 1751 ("recall a person to his senses, chasten").

⁶⁷ Näin ainakin KR (kirkkoraamattu) 1992.

⁶⁸ Dibelius ja Conzelmann 1984, 140.

Makk. 15:4-6 ja Herm. Vis. 1.3.1 (tosin negatiivisessa merkityksessä, toisin kuin yleensä).⁶⁹ Filon käyttää kumpaakin termiä (*De Abrahamo* 179; *De Praemiis et Poenis* 139).⁷⁰ Vaikka raamatullisessa kielessä sanat eivät olleet suosittuja, käytettiin niitä kuitenkin hyvin yleisesti kreikkalais-roomalaisessa ja juutalaisessa kulttuurissa kuvaamaan ihanteellista vaimoa.⁷¹ Sanat esiintyivät sekä kirjallisuudessa että inskriptioissa.⁷² Miehen rakastamisesta oli erityisen tärkeää muistuttaa kulttuureissa, joissa naiset eivät saaneet valita itse miehiään.⁷³ Hierokles, suositellessaan miehille avioliittoa, luettelee vaimon hyötyjä: vaimo lohduttaa, rentouttaa työpäivän jälkeen, huolehtii huonekunnan asioiden hoitamisesta, kun mies on matkoilla, ja synnyttää lapsia (Malherbe 36g). Pastoraalikirjeiden kirjoittaja tarkoitti vaimon tehtävillä varmaan jotain samankaltaista.

5. Seuraava nuorilta naisilta vaadittava ominaisuus on σωφρων. Sana merkitsee järkevää, hillittyä, viisasta, kohtuullista, siveää (adjektiivi).⁷⁴ Samaa ominaisuutta kirjoittaja vaatii myös vanhemmilta miehiltä (j. 2), nuoremmilta miehiltä (j. 6) ja samasta sanaan liittyvä verbi (σωφρονίζω) mainitaan myös vanhempien naisten kohdalla, siinä kuitenkin merkityksessä 'kehottaa' (katso yllä). Kirjoittaja vaatii ominaisuutta myös paimenilta (1. Tim. 3:2) ja naisilta kaunistautumisen yhteydessä substantiivisena (σωφροσύνη, 1. Tim. 2:9). Siveyden ja puhtauden vaatimukset naisten kohdalla liittyvät todennäköisesti ensisijaisesti seksuaalimoraaliin.⁷⁵ Toisin sanoen uskollisuuteen omalle aviomiehelleen.⁷⁶ Miesten kohdalla sana yleensä viittasi järkevyyteen ja itsensä hillitsemiseen. Onkin huomionarvoista, että vaikka nuorten naisten käytökselle asetettiin monia vaatimuksia, nuorilta miehiltä ei vaadittu muuta kuin tätä yhtä ominaisuutta.⁷⁷

Naisen tuli hoitaa tai hallita hyvin (οικουργὸς ἀγαθή) kotiaan. Samaan

69 Quinn 1990, 120.

70 Quinn 1990, 120.

71 Marshall 2003, 248; Mounce 2000, 411.

72 Dibelius ja Conzelmann 1984, 140. Spicq (1969, 392-393) ja Dibelius ja Conzelmann (1984, 140) ovat keränneet inskriptioita, joissa mainitaan jompi kumpi tai kummatkin ominaisuuksista.

73 Hanson 1982, 180.

74 Liddell ja Scott 1973, 1751-1752.

75 Marshall 2003, 246.

76 Marshall 2003, 248.

77 Quinn 1990, 138; Bassler 1996, 197.

asiaan ohjeistaa 1. Tim. 5:14 (οἰκοδεσποτεῖν) sekä 1. Klem. 1:3 (οἰκουργεῖν). Yhdyssana οἰκουργός tulee sanoista οἶκος ja ἔργον. Se merkitsee siis kirjaimellisesti 'työskennellä kotona'.⁷⁸ Musonius (40, 10–12) avaa hieman naisen kodinhoitamisen ihannetta: naisen tulee olla hyvä taloudenhoitaja (οἰκονομική), hänen ja hänen tulee hallita kotiorjia (ἀρχικὴ τῶν οἰκετῶν). Marshallin mukaan kirjoittaja tarkoittaakin tehokasta huonekunnan johtamista/hoitamista ("efficient running of the household").⁷⁹ Sana hyvin (ἀγαθός) määrittelee millä tavalla kotia tulee hallita. Eli kuinka esimerkiksi muita huonekunnan jäseniä tulisi kohdella⁸⁰ ja huonekunnan asioita hoitaa. Sanan voi halutessaan lukea yksinkin, jolloin sanan merkitys on hyvä, kiltti.⁸¹

Viimeinen nuorilta naisilta vaadittava ominaisuus on alamaisuus omalle miehelleen (sama vaatimus myös muualla UT:ssa, esimerkiksi Ef. 5:22; Kol. 3:18; 1. Piet. 3:1).⁸² Kohdassa näkyy kreikkalais-roomalaisen kulttuurin ihanne naisen ja miehen suhteesta (vertaa esimerkiksi Plutarkhos *Mor.* 142 E).⁸³ Kohta alleviivaa sitä, että naisten tulee olla alamaisia nimenomaan omalle miehelleen, ei miehille yleensä.⁸⁴

Nuorille naisille osoitetut vaatimukset perustellaan lauseella ”jottei Jumalan sana joutuisi pilkan kohteeksi” (j. 5) Näyttää siltä, että vaatimus naisten alistumisesta ja vaatimusten perustelu olisivat erityisellä tavalla sidoksissa toisiinsa. Kohdan voidaan nähdä kuvaavan sitä, että kristillisen vapaus ja tasa-arvo saattoivat johtaa käytökseen, joka oli yhteiskunnalle vaikeaa hyväksyä ja siksi naisten vapautta pyrittiin rajoittamaan seurakunnassakin.⁸⁵ Näyttää siltä, että vastaanottajaseurakunnassa oli ollut seurakunnallisesti aktiivisia naisia,⁸⁶ joiden toimintaa kirjoittaja halusi kirjeissään rajoittaa. Vaikeampaa on sen sijaan arvioida sitä, aiheuttiko kristittyjen naisten käytös todella pahennusta ulkopuolisten

78 Liddell ja Scott 1973, 1205.

79 Marshall 2003, 249

80 Marshall 2003, 249.

81 Bassler 1996, 196.

82 Hanson 1982, 181.

83 Kristillisen (naisten alamaisuuden) vaatimuksen suhteesta kreikkalais-roomalaiseen kulttuuriin Balch 1981, *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in I Peter*. Treggiari (1991, 202-203) käsittelee naisten alamaisuutta kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa.

84 Marshall 2003, 250.

85 Marshall 2003, 246.

86 Maloney 1995, 362.

silmissä. Varmaa on kuitenkin se, että pelko huonosta maineesta oli realistinen. Kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa itäisiä uskontoja syytettiin huonosta vaikutuksesta erityisesti naisiin.⁸⁷ Myös kristinusko kuului juutalaisen alkuperänsä vuoksi itäisiin uskontoihin. On selvää, että kirjoittaja halusi kristillisten seurakuntien olevan hyvässä maineessa ulkopuolisten silmissä (1. Tim. 2:2; 3:6-7; 5:14; 6:1; Tit. 2:8, 10; 3:1-2). Näyttääkin siltä, että pastoraalikirjeiden kirjoittajalla oli samantapaiset motiivit takanaan kuin 1. Pietarin kirjeen kirjoittajalla: apologettis-missionaariset.⁸⁸ Kirjoittaja pyrkii mukauttamaan kristillisen käytöksen yhteiskunnan vaatimusten mukaiseksi.⁸⁹ Naisten tehtävien tuli sijoittua kotiin, koska se oli ulkopuolisten silmissä sopivaa. Kun ulkopuoliset olisivat tyytyväisiä kristittyjen naisten käytökseen, kristityillä olisi parempi asema yhteiskunnassa ja seurakunnan olisi helpompi levitä.

2.4. Naiset lasten kasvattajina

Pastoraalikirjeistä saa sellaisen kuvan, ettei ainoastaan lasten synnyttäminen (1. Tim. 2:15; 5:14) vaan myös lasten kasvattaminen kuului naisten tehtäviin (1. Tim. 5:10; Tit. 2:4-5). Lisäksi naisten kasvatusvastuuta sivuaa 2. Tim. kahdessa kohta (2. Tim. 1:3, 5; 3:14-15). Ensimmäisessä luvussa kirjoittaja mainitsee, että Paavali palvelee Jumalaa esivanhemmistaan asti (j. 3) ja siirtyy kiittämään Timoteuksen uskoa, joka hänenkin isoäidillään Looiksella ja äidillään Eunikella on ollut (j. 5). Paavalin esivanhemmat ovat selvästi juutalaisia, mutta Loois ja Eunike saattavat edustaa joko juutalaista tai kristillistä uskoa.⁹⁰ Apostolien teot (16:1) mainitsee, että Timoteus oli uskovan juutalaisnaisen poika (υἱὸς γυναικὸς Ἰουδαίας πιστῆς) ja että hänen isänsä oli kreikkalainen (Ἕλλην). Se mikä kuitenkin on selvää, on naisten - äitien - merkitys uskonnon siirtäjinä. He ovat opettaneet uskoa myös Timoteukselle ja sitä kirjoittaja arvostaa.

Kolmannessa luvussa taas kirjoittaja kehottaa Timoteusta pysymään siinä minkä hän on oppinut, koska hän tietää keiltä on sen oppinut (j. 14). Lisäksi kirjoittaja mainitsee, että Timoteus on tuntenut pyhät kirjoitukset lapsesta saakka.

⁸⁷ Balch 1981, 65-80.

⁸⁸ Balch 1981, 81-109. Myös Marjanen (1992, 160-161) pitää perustelun syitä missionaarisina.

⁸⁹ Marjanen 1992, 158; Saarinen 2007, 31.

⁹⁰ Kristittyinä Looista ja Eunukea pitävät Marshall (1999, 695) ja Mounce (2000, 472), juutalaisina Scott (1947, 89) ja sitä mieltä, että nämä kaksi uskoa nivoutuvat toisiinsa kohdassa (kirjoittaja ei välitäkään erotella niitä), ovat Houlden (1976, 109), Dibelius ja Conzelmann (1984, 98) ja Johnson (2001, 339).

He, joilta Timoteus on uskonsa oppinut, ovat selvästi Paavalin ja muiden seurakunnallisten opettajien lisäksi jo aiemmin kirjeessä mainitut Loois ja Eunike.⁹¹ Kuten edellisessäkin kohdassa, kirjoittaja ei tee tässäkään kohtaa eroa juutalaisen ja kristillisen uskon välille. Pyhät kirjoituksethan (j. 15) ovat selvästi Vanhan testamentin kirjoituksia, mutta se, missä Timoteuksen tulee pysyä (j. 14) on mitä todennäköisimmin kristillinen usko.⁹²

Voidaan siis sanoa, että pastoraalikirjeiden kirjoittajan mukaan naisten tehtäviin kuuluu lasten kasvattaminen ja opettaminen hengellisissä asioissa. Naiset voivat opettaa lapsilleen ainakin 1) pyhiä kirjoituksia, 2) uskoa Jumalaan ja 3) oikeaa oppia. Naisten opetus on tässä yhteydessä luotettavaa.

Naisten lapsia kasvattava ja kouluttava tehtävä nähtiin tärkeänä myös muualla yhteiskunnassa. Vaikka juutalaisessa kulttuurissa isät huolehtivat lasten opettamisesta, niin kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa äiditkin osallistuivat siihen.⁹³ Sekä Cicero (*Brutus* 210) että Quintilianus (*Institutio Oratoria* 1.1.4-5) pitävät äitejään tärkeinä vaikuttajinaan koulutukseensa ja puhetaitoonsa. Tacituksen mukaan niin Gracchin, Caesarin, kuin Augustuksenkin äiti ohjasivat heidän koulutustaan (*Dialogus de Oratoribus* 28). Yläluokan tyttäriä koulutettiin, jotta he pystyisivät opettamaan ja kasvattamaan tulevia lapsiaan paremmin.⁹⁴ Naiset eivät kuitenkaan yleensä toimineet kotiopettajan ammatissa.⁹⁵

2.5. Johtopäätökset

Tituksen kirje, muiden pastoraalikirjeiden tapaan, painottaa naisen tehtävien sijoittumista kotiin. Nuorille naisille annetaan kolme tehtävää, joiden tulisi täyttää heidän elämänsä 1) aviomiehen rakastaminen (sisältää alamaisuuden vaatimuksen), 2) lasten kasvattaminen, 3) kodin hoitaminen ja 4) hyveiden harjoittaminen. Nämä olivat myös kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa naisten tärkeimmät tehtävät. Muista hyväksytyistä tehtävistä ei puhuta mitään. Päinvastoin ne kielletään (esimerkiksi 1. Tim. 2:12; 5:13).

Vanhoja naisia ei sidota eksplisiittisesti kotiin, koska he saattavat olla asemassa, ettei heidän tarvitse yhteiskunnallisten standardien mukaan sijoittua

91 Dibelius ja Conzelmann 1984, 119; Marshall 2003, 788; Mounce 2000, 563; Johnson 2001, 419.

92 Mounce 2000, 563-564.

93 Verner 1983, 137; Winter 2003, 116.

94 Hemelrijk 1999, 64-71.

95 Kampen 1981, 110. Poikkeuksista katso Lefkowitz ja Fant 2005, 223.

kotiin yhtä tiukasti kuin nuorempien. Pastoraalikirjeiden asenne naisten yhteiskunnalliseen asemaan onkin samankaltainen kuin yleiset käsitykset naisten asemasta kreikkalais-roomalaisessa maailmassa. Kirjoittaja todennäköisesti hyväksyi, että naiset tekivät kauppaa ja harjoittivat omaisuutensa hallinnointia *tutorinsa* välityksellä, jos he muuten alistuivat miehensä tahtoon ja keskittyivät kodin askareisiin. Nuoremmille naisille suunnatut ohjeet ovat kuitenkin niin tiukkasävyisiä, nuoret naiset olivat selkeästi harjoittaneet joitain toimia, jotka olivat aiheuttaneet ulkopuolisessa yhteiskunnassa pahennusta.

Naisten kasvatuksellinen vastuu sisältää nuorempina lasten opettamisen ja vanhempana nuorempien naisten opettamisen. Näyttää siltä, että naiset ovat luotettavia hengellisiä opettajia, kun he opettavat itseään alempiarvoisia (lapsia, nuorempia). Kirjoittaja pitää todennäköisesti itsestään selvänä, että naiset voivat opettaa myös kotiorjia, kuuluuhan naisen vastuulle huonekunnan asioiden hoitaminen.

Kirjoittaja perustelee naisten tehtävien keskittämistä kotiin pääasiassa kahdella argumentilla: 1. oikean opin kannattajat myös käyttäytyvät oikealla tavalla (j. Tit. 2:1) ja 2. seurakunta ei saa joutua ulkopuolisten silmissä pilkan kohteeksi (j. 5). Kirjoittajan mukaan naisten tulee siis toimia kodin piirissä, koska se on oikein sekä Jumalan että ulkopuolisten edessä. Hyvä maine ulkopuolisten silmissä ei ollut seurakunnalle itsestäänselvyys. Erityisesti itäisien uskontojen pelättiin vaikuttavan naisiin negatiivisesti. Hyvän maineen merkitys korostui erityisesti seurakunnan laajentuessa. Jos seurakunnan maine vaarannetaan, ei uusia jäseniä ole yhtä helppo hankkia.

Tituksen kirjeen toisessa luvussa kiteytyy selkeällä tavalla kirjoittajan kuva naisen roolista seurakunnan jäsenenä. Naisen tehtävä on olla vaimo, äiti ja kodinhoitaja. Vaikka Tituksen kirjeen kuvaamat tehtävät tulevat esille myös muualla pastoraalikirjeissä (1. Tim. 2:15; 5:9–13; 2. Tim. 1:5; 3:15), kuitenkin juuri Tituksen kirjeen toinen luku kuvaa parhaiten naisille kuuluvia tehtäviä ja kirjoittajan vaatimusten perusteluja.

3. Opetuskielto

3.1. Johdanto

Toinen pastoraalikirjeissä esiintyvä naisten seurakunnallisen vaikutusvallan rajoittamisen strategia on opetuskielto. Siksi tässä luvussa tarkastellaan naisten ja opettamisen suhdetta pastoraalikirjeissä muiden antiikin lähteiden valossa.

Luvussa päätarkastelun kohteena on 1. Tim. 2:ssa esiintyvä kehoitusjakso, jossa naisia kielletään eksplisiittisesti opettamasta (j. 12). Luvun tarkoituksena on osoittaa, että 1) opetuskielto koskee seurakunnallista opettamista, 2) se perustellaan naisen alempiarvoisuudella mieheen nähden, 3) siksi nainen ei saa hallita vaan häneltä vaaditaan alamaisuutta ja naiselle sopivia hyveitä ja 4) perustelulla on juurensa sekä kreikkalais-roomalaisessa että juutalaisessa ajattelussa.

3.2. Nainen ja opettaminen antiikissa

Jo Platon oli sitä mieltä, että naisten, lasten ja orjien tehtävä on olla hallittavia, kun taas miehet ovat hallitsijoita (*Valt.* IV 430d-432b), ja että vanhempien tulee hallita nuorempia (*Valt.* III 412c, IV 425b). Aristoteleen mukaan mies on luonnostaan naista sopivampi hallitsemaan (*Pol.* 1259b). Hän perustelee miehen hallintavallan välttämättömyyttä sillä, että vain miehen sielu on täysin kehittynyt. Orjalla ei ole sielun harkitsevaa osaa, lapsen sielu on kehittymätön ja naisen sielulla ei ole arvovaltaa (*Pol.* 1260a).⁹⁶ Balch käsittelee teoksessaan *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in I Peter* (1981) esimerkiksi Platonin, keskiplatonistien, Aristoteleen, peripateetikkojen, stoalaisten, hellenistijuutalaisten, neopythagoralaisten ja Rooman valtakunnan vähemmistöuskontojen käsityksiä huonekuntaetiikasta. Hän osoittaa, että naisten alamaisuuden ihanne oli Platonin ajoista Stobaeuksen aikoihin saakka tavallinen osa kreikkalais-roomalaista huonekuntaetiikkaa.

Rooman valtakunnassa oli tavallista, että yläluokkaisten perheiden poikia opetti kotiopettaja. Tyttärien opettaminen oli huomattavasti harvinaisempaa ja kestoaltaan lyhyempää kuin poikien.⁹⁷ Vaikka tytär olisi saanut opiskella, hänen

⁹⁶ Sihvolan (1991, 243) mukaan Aristoteles tarkoittaa, että naisen kyky kontrolloida järkevästi tunteita on heikosti kehittynyt, eli nainen on heikkoluonteinen. Siksi miehen tulee hallita naista.

⁹⁷ Hemelrijk 1999, 57. Hemelrijkin mukaan vaikuttaa siltä, että suurin osa yläluokan naisista (elleivät kaikki) saivat perustason koulutuksen. Heistä suhteellisen harvat saivat jatkaa seuraavalle

opiskelunsa keskeytyi yleensä avioitumisen seurauksena. Toisinaan aviomies jatkoi vaimonsa kouluttamista.⁹⁸ Poikia koulutettiin julkista uraa varten, mutta tyttärien koulutuksella ei ollut selkeää tavoitetta, koska heidän oli määrä olla vain vaimoja ja äitejä.⁹⁹ Hemelrijkin mukaan naisten kouluttamisen motiiveina voidaan nähdä neljä syytä. Ajateltiin, että kun naiset ovat koulutettuja 1) he ovat hyveellisempiä, 2) he ovat parempia äitejä ja vaimoja, 3) he täyttävät paremmin sosiaaliset velvollisuutensa yläluokkaisina matroonina ja 4) heistä näkee mihin sosiaaliseen luokkaan he kuuluvat.¹⁰⁰ Kahta ensimmäistä perustelua käyttivät erityisesti filosofit.¹⁰¹ Esimerkiksi Musonius Rufuksen mukaan filosofian opiskelu edesauttoi naisia elämään hyveiden mukaisesti ja välttämään paheita (42, 24–28). Toisin sanoen, kun nainen eli hyveiden mukaisesti, hän saattoi täyttää tehtävänsä äitinä ja vaimona paremmin, ja se hyödytti kotia ja perhettä.¹⁰² Vaikka naiset saattoivat olla koulutettuja, he harvoin pitivät puheita julkisesti. Tällaisiakin naisia silti oli. Appianus kirjoittaa Hortesiasta ja hänen pitämästään puheesta triumviraatin edessä (*Historia Romana* 4.32-34). Valerius Maximus kertoo naisista, jotka puolustivat itseään tai muita Forumin tai oikeuden edessä. Ennen kertomuksia hän kuitenkin antaa ymmärtää, ettei sen kaltainen käytös ole naisille sopivaa (*Facta et Dicta Memorabilia* VIII.3). Aiemmassa kohdassa samaa teosta Valerius kysyy, mitä tekemistä naisella on julkisen kokoontumisen kanssa ja toteaa, että perinteisen tavan mukaan ei mitään (III.8.6.). Plutarkhoksen mukaan naisten tuli pysyä kotona ja olla julkisesti hiljaa. Naisen kuitenkin oli sopivaa puhua miehelle ja miehen kautta (*Coniugalia Praecepta* 32). Jotkut arvostivat naisten hiljaisuutta ja vaikenemista myös laajemmassa merkityksessä. Aristoteleen mukaan ”vaitiolo on naisen kaunein koristus” (*Pol.* 1260a). Kaikki eivät kuitenkaan pitäneet naisten puhumista pelkästään pahana. Cicero listaa naisia, jotka olivat taitavia puhumaan. Hän kertoo kuulleensa heidän puheitaan ja epäilee, että hänen kirjeensä vastaanottaja Brutus olisi myös kuullut erään näistä naisista puhuvan (*Brutus* 58.211). Ciceron sävy ei vaikuta väheksyvältä. Väistämättä Ciceron maininnasta herää kysymys, missä naiset pitivät puheitaan.

tasolle (kirjallisuus) ja kolmas ja tärkein taso (retoriikka) kiellettiin lähes kaikilta.

98 Hemelrijk 1999, 28-36.

99 Hemelrijk 1999, 59.

100 Hemelrijk 1999, 60-75.

101 Hemelrijk 1999, 60-64.

102 Winter 2003, 66.

Naiset siis saattoivat olla koulutettuja, he saattoivat olla taitavia puhumaan ja puolustaa itseään ja toisiaan oikeuden edessä. Mutta toimiko naisia julkisina opettajina? Winterin mukaan sitä ei ole voitu todistaa.¹⁰³ Mielestäni on kuitenkin mahdollista, että tällaisia poikkeustapauksia antiikissa on ollut, vaikkei heidän tarinansa olekaan säilynyt meille asti. Selvää sen sijaan on se, että yleisesti ottaen julkista puhumista pidettiin naisille epäsovivana. Naisten tehtäviin kuului kyllä lasten kasvattaminen, johon sisältyi lasten opettaminen ja vanhemmat naiset saattoivat opettaa nuorempia (katso edellinen luku), mutta näyttää siltä, että nämä opetustilanteet rajoittuivat kodin piiriin.

3.3. Timoteuskirjeen opetuskielto 1. Tim. 2:9-15

9. Samoin (minä haluan, että) naiset pukeutuvat säädyllisesti,¹⁰⁴ ja että heidän kaunistuksensa on vaatimattomuus ja siveys, eivätkä kampaukset, kulta, helmet tai arvokkaat vaatteet, 10. niin kuin sopii naisille, jotka tunnustautuvat hurskaiksi hyvien tekojen kautta. 11. Oppikoon nainen hiljaa, täysin alistuneena. 12. Minä en salli, että nainen opettaa, enkä että hän hallitsee miestä, vaan pysyköön hiljaa, 13. sillä Aadam muovattiin ensin, sitten Eeva, 14. eikä Aadamia petetty vaan nainen petettiin perin pohjin¹⁰⁵ ja hän rikkoi käskyn. 15. Hän kuitenkin pelastuu lasten synnyttäjänä, jos pysyy uskossa ja rakkaudessa, ja elää siveää, Jumalalle pyhitettyä elämää. Tämä sana on luotettava.

3.3.1. Jakeiden sijoittuminen kirjeen kontekstiin

Kirjeen ensimmäinen luku sisältää pääasiassa varoituksia valheopettajista. Onkin erikoista, että valheopettajista varoittamisen jälkeen kirjoittaja siirtyy käytännöllisiin neuvoihin siitä, miten kristittyjen tulisi rukoilla (2:1-7) tai seurakunnan järjestyä (2:8–3:15), eikä keskity oikean opin teologiseen sisältöön.¹⁰⁶ Aluksi kirjoittaja kehottaa rukoilemaan kaikkien ihmisten ja erityisesti hallitsijoiden puolesta, jotta kristityt saisivat viettää rauhallista elämää ja jotta mahdollisimman moni pelastuisi. Juuri edeltävässä jakeessa ennen kuin kirjoittaja siirtyy naisten ohjeistamiseen, hän on suunnannut ohjeensa miehille. ”Niinpä minä tahdon, että miehet rukoilevat kaikkialla – ilman vihaa ja kiistaa” (j. 8). Mielestäni oūv antaa ymmärtää, että edellä esitettyjen asioiden valossa on

103 Winter 2003, 116.

104 καταστολή κοσμίως (perusmuoto κόσμιος) 'säädyllisessä vaatetuksessa' vaikuttaa alkuperäiseltä. Se esiintyy muun muassa käsikirjoituksissa \aleph^* , A, D2, Ψ . Adjektiivi on joissain teksteissä (mm. \aleph^* D* F G H) muuttunut adverbiksi κοσμίως 'säädyllisesti'. Kuitenkin suomennoksessa säädyllisesti kuvaa parhaiten kirjoittajan tarkoittamaa asiaa.

105 ἐξαπατάω mm. \aleph^* A D* F G. ἀπατάω mm. \aleph^* D2.

106 Houlden 1976, 63. Myös Maloney (1995, 364) ihmettelee sitä, miksei kirjoittaja pyri kumoamaan vastustajien väitteitä kuten Paavali.

syitä toimia kuten hän ohjeistaa.¹⁰⁷ Jakeen kahdeksan ”minä tahdon” koskee myös jaetta yhdeksän, koska se alkaa sanalla samoin (ὡσαύτως).¹⁰⁸ Kristittyjen miesten ja naisten tulee siis toimia, kuten kirjoittaja tahtoo, jotta he saisivat viettää rauhallista elämää, ja mahdollisimman moni liittyisi seurakuntaan. βούλομαι-verbin vaativuutta korostaa erityisesti se, että kehotusjakso päättyy sanoihin πιστὸς ὁ λόγος, 'tämä sana on luotettava'. Sanojen voidaan tulkita liittyvän joko edeltävään tai seuraavaan ohjeistukseen. Nestle-Aland tulkitsee sanojen liittyvän jakeeseen 2:15.¹⁰⁹ Kirkkoraamattu (sekä 1938 että 1992) taas tulkitsee sanojen viittaavan sanoja seuraavaan ohjeistukseen ja siksi se on sijoitettu luvun kolme alkuun ennen seurakuntavirkoja koskevaa ohjejaksoa.

3.3.2. Kehotusjakson alkuperä

Pääasiassa naisia koskevan kehotusjakson alkuperästä on eriäviä mielipiteitä. Jakson voidaan tulkita olevan peräisin varhaisesta kirkkojärjestyksestä, jota kirjoittaja lainaa.¹¹⁰ Tällöin ohjeet koskevat nimenomaan jumalanpalvelusta. Toisaalta jakson tyyli vaikuttaa samalta kuin huoneentauluissa, ja jakson voidaan tulkita ammentavan huoneentaulutraditiosta.¹¹¹ Osa tutkijoista pitää kehotuksia vain vastaanottajaseurakunnalle tiettyyn tilanteeseen annettuina spontaaneina ohjeina.¹¹² Tulkintaa vaikeuttaa se, että aluksi vaikuttaa siltä, että kirjoittaja antaa ohjeita seurakunnan kokouksia varten. Naisille annetut ohjeet ovat monikossa, kunnes jakeessa 11 naisesta puhutaankin yksikössä. Kehotukset voidaan tästä eteenpäin tulkita käsittelevän naisen suhdetta mieheen, eikä jumalanpalvelusta.¹¹³

107 Haapan (1978, 156) mukaan ”οὖν yhdistää alkavan asian edellä lausuttuun”. Mouncen (2000, 106) mukaan βούλομαι οὖν ilmentää uuden jakson alkua kuten jakeessa 2:1 παρακαλῶ οὖν. Myös Marshall (2003, 415, 443) on sitä mieltä, että οὖν viittaa rukousjakson päätökseen ja uuden jakson alkuun.

108 Mounce 2000, 112; Johnson 2001, 199, 204; Marshall 2003, 446.

109 Näin myös Bassler (1997, 56) ja Johnson (2001, 203), jonka mukaan kuten jakeessa 2:15, myös jakeissa 1. Tim. 4:9 ja 2. Tim. 2:11, luotettava sana voi viitata sekä edeltävään että seuraavaan asiaan. Ainoastaan jakeessa Tit. 3:8 näyttää selvältä, että luotettava sana viittaa seuraavaan asiaan.

110 Haapa 1978, 156; Nikolainen 1987, 145-146, 149.

111 Hanson 1982, 71; Dibelius ja Conzelmann (1984, 48) ovat sitä mieltä, että kirkkojärjestyksellä on laajennettu yleisillä huonekuntakehoituksilla seurakunnan tilanteeseen sopivalla tavalla. Myös Marshallin (2003, 442) mukaan kirjeen kohtien taustalla on huoneentaulu- tai kirkkojärjestyksessä, mutta kyseessä ei ole kirkon institutionaalistuminen vaan kirjeen tilanteeseen sopiva koodin käyttö. Houldenin (1976, 70) mukaan jakso ei ole peräisin huoneentaulusta eikä kirkkojärjestyksestä vaan ohjeet kuuluivat naisten katekeesiopetukseen.

112 Mounce 2000, 105, 107; Padgett 1987, 20.

113 Haapa 1978, 158. Hansonin (1982, 71) mukaan jakeet 8 ja 9 ovat ohjeita seurakunnan

Kohta poikkeaa kuitenkin muista huoneentaulukohdista (esim. Ef. 5:22-33; Kol. 3:18-19; 1. Piet. 3:1-7) siinä, että ohjeet koskevat vain naisia, eikä paralleleille tyypillistä vastavuoroisuuden periaatetta noudateta. Miehillä ei anneta ohjeita ollenkaan naisen ja miehen välisestä suhteesta.¹¹⁴ Sama ilmiö on nähtävissä myös kirjoittajan ohjeistaessa orjia – isäntiä ei kehoiteta ollenkaan (1. Tim. 6:1-2) kuten rinnakkaiskohdissa (Ef. 6:9; Kol. 4:1).¹¹⁵ Myös viimeisessä jakeessa mainittu synnyttäminen vie ajatukset pikemminkin kotiin kuin jumalanpalvelukseen. Huoneentaulut ja kirkkojärjestys eivät kuitenkaan ole niin kaukana toisistaan kuin voisi kuvitella. Viranhaltijoiden ominaisuuksia koskevan jakson (1. Tim. 3:1–13) jälkeen kirjoittaja selventää ajatustaan: ”että – tietäisit, miten tulee olla Jumalan huoneessa, joka on elävän Jumalan seurakunta” (1. Tim. 3:15).¹¹⁶ Vernerin mukaan tämä todistaa, että seurakunta rakentui huonekunnan mallin mukaisesti.¹¹⁷ Tällöin voidaan ajatella, että on aivan sama onko ohjeistuksen takana kirkkojärjestys vai huoneentaulu, koska huoneentaulun ohjeet koskevat myös seurakuntaa, joka on Jumalan huone. Näin ollen huoneentaulusta on tullut kirkkojärjestys.

3.3.3. Naisten ulkonaisesta ja sisäisestä kauneudesta

9. Osa tutkijoista tulkitsee, että samoin (ὡσαύτως) sisältää vaateen julkisesta rukoilusta: ”Samoin (minä haluan), että naiset (rukoilevat) säädyllisessä vaatetuksessa.”¹¹⁸ Osa on kuitenkin vahvasti sitä mieltä, että samoin osoittaa vain vastavuoroisuutta ja erittelee kummankin tehtävät.¹¹⁹ Vain miesten tehtäviin kuuluu julkinen rukoulu seurakunnassa.¹²⁰ Sormusen mukaan, koska jumalanpalveluksissa oli esiintynyt profetoivia naisia (1. Kor. 11:5) ja he olivat aiheuttaneet häiriötä (1. Kor. 14:33–40) ja jopa pahennusta (2. Tim. 3:6),

kokouksia varten, mutta niiden jälkeen kirjoittaja puhuu yleisesti naisten käytöksestä.

114 Hanson 1982, 72; Nikolainen 1987, 151.

115 Täytyy kuitenkin huomauttaa, ettei myöskään ensimmäisessä Pietarin kirjeessä kehoiteta isäntiä lainkaan, aviomiehiä kuitenkin kehoitetaan.

116 Käännös kirkkoraamattu 1938.

117 Verner 1983, 1. Näin myös Schüssler Fiorenza (1983, 288-290) ja Maloney (1995, 367).

118 Dibelius ja Conzelmann 1984, 45; Marshall 2003, 447.

119 Mouncen (2000, 108) mukaan kohta ei sisällä naisille käskyä rukoilla eikä myöskään sen kieltoa, vaan kirjoittaja puuttuu ensin miesten ongelmiin rukoilussa ja sen jälkeen naisten pukeutumiseen.

120 Houlden 1976, 69; Hanson 1982, 70; Bassler 1997, 55; Johnson 2001, 204.

pastoraalikirjeiden kirjoittaja joutuu puuttumaan asiaan.¹²¹ Myös Maloney yhdistää jakeet profetointiin. Hänen mukaansa kohta kieltää naisten ääneen rukoilemisen korostaessaan miesten rukoilemista ja naisen muunlaista käytöstä. Hän on sitä mieltä, että kiello, ettei nainen saa hallita miestä viittaa profeetan rooliin seurakunnassa.¹²² Mielestäni kirjoittaja ei ota kantaa siihen voiko nainen rukoilla seurakunnassa ääneen. Hän varmasti tietää sen, että Paavali hyväksyi naisten julkisen profetoinnin ja rukoilun (1. Kor. 11:5-13), eikä siksi voi suoranaisesti kieltää toimintaa. Kirjoittaja kuitenkin painottaa asioita tavalla, että kehityksen on helppo kulkea siihen suuntaan, että naiset vähitellen joutuvat syrjään julkisista tehtävistä seurakunnassa.

Pukeutuminen (καταστολή) voi viitata joko ulkoiseen tai sisäiseen olemukseen.¹²³ Lähin paralleeli Uudessa testamentissa on 1. Piet. 3:3–4. Jakeessa esiintyvä siveys/itsensä hillitseminen (σωφροσύνη) oli yksi kardinaalihyveistä ja se esiintyi usein yhdessä vaatimattomuuden (αἰδώς) kanssa, kuten tässäkin yhteydessä.¹²⁴ On mahdollista, että kaunistamisella (κοσμέω) tarkoitettiin enemmän käytöstä kuin vaatetusta.¹²⁵ Ylellisellä pukeutumisella ja aviollisella uskottomuudella nähtiin olevan yhteys (esim. Ruubenin testamentti 5:1-5; Plutarkhos, *Mor.* 141E, 142C-D; Filon, *Virt.* 39-40; *Mig.* 97-98).¹²⁶ Näyttääkin siltä, että pastoraalikirjeen kirjoittajan huolenaiheena ei ollut naisten hengellisyys vaan heidän siveytensä ja siveellinen maineensa kotona, seurakunnassa ja julkisilla paikoilla.¹²⁷ Joidenkin tutkijoiden mukaan vaatimus pukeutua vaatimattomasti saattoi olla osoitettu rikkaille naisille, jotka osoittivat oman sosiaalisen statuksensa pukeutumalla arvokkaisiin vaatteisiin ja koruihin.¹²⁸ Pastoraalikirjeissä ei muuten esiinny sosiaalisen statuksen esiintuomisen kritiikkiä, joten on epätodennäköistä, että kirjoittaja vastustaisi rikkaiden naisten ylellistä pukeutumista tästä syystä. Kirjoittaja toki kritisoi toisaalla (1. Tim. 6, esimerkiksi jae 17) rikkaudella ylpeilemistä, joten siihen myös pukeutumisohjeet

¹²¹ Sormunen 1954, 73.

¹²² Maloney 1995, 370.

¹²³ Liddell ja Scott 1973, 914; Dibelius ja Conzelmann 1984, 44-45; Johnson 2001, 199.

¹²⁴ Marshall 2003, 448.

¹²⁵ Nikolainen 1987, 150; Winter 2003, 107.

¹²⁶ Mounce 2000, 115.

¹²⁷ Winter 2003, 121.

¹²⁸ Verner 1983, 180; Kuula 2002, 125.

voivat liittyä. Kuitenkin mielestäni todennäköisimmin kirjoittaja puuttuu tilanteeseen, jossa tavalliset, keskiluokkaiset naiset olivat pukeutuneet ja käyttäytyneet sopimattomasti, perinteisten kreikkalais-roomalaisten normien vastaisesti.¹²⁹

10. Hyvien tekojen tekeminen kuului naisihanteeseen myös kristinuskon ulkopuolella eikä siten ollut erityisen kristillinen hyve.¹³⁰ Pastoraalikirjeiden kirjoittaja yhdistää ensin jakeessa yhdeksän pukeutumisen ja hyveet ja kehottaa keskittymään hyveisiin ulkoisen kaunistuksen sijaan. Jakeessa kymmenen kirjoittaja jatkaa samaa ajatusta toteamalla, että hurskaaksi tunnustaudutaan¹³¹ nimenomaan tekojen kautta eli teot paljastavat naisen jumalisuuden.¹³² Sana hurskas (θεοσβεία) voidaan kääntää myös jumalaapelkääväksi tai Jumalaa kunnioittavaksi.¹³³ Sana on hyvin yleismaailmallinen ja sillä voitiin viitata minkä uskonnon harjoittajaan tahansa. UT:ssa sana ei esiinny muualla kuin tässä.¹³⁴ Jakeet 9 ja 10 voidaan kääntää myös siten, että ajatuksena on, että naisten tulee pukeutua hyviin tekoihin.¹³⁵

Hyvät teot esiintyvät useasti pastoraalikirjeissä (1. Tim. 5:10; 5:25; 6:18; 2. Tim. 2:21; 3:17; Tit. 1:16; 2:7, 14; 3:8) – Paavalin aidoissa kirjeissä hyvät teot eivät esiinny monikossa vaan ainoastaan yksikössä (esim. Room. 2:7; 13:3; 2. Kor. 9:8; 2. Tess. 2:17). Pastoraalikirjeissä teot ovat merkki oikeasta uskosta, Paavalilla merkitys voidaan nähdä toisenlaisena.¹³⁶ Kuitenkin esimerkiksi Marshall pitää yksikön ja monikon eroa keinotekoisena. On silti kiistatonta, että pastoraalikirjeiden kirjoittaja yhdistää pelastuksen ja hyvät teot.¹³⁷ Erityisesti

129 Kreikkalais-roomalaisesta pukeutumisesta katso A. T. Croom *Roman Clothing and Fashion* (2000) ja *Women's Dress in the Ancient Greek World*, toim. Lloyd Llewellyn-Jones (2002).

130 Marjanen 1992, 158.

131 Verbin ἐπαγγέλλω ensisijaiset merkitykset ovat Liddell ja Scottin (1973, 602) mukaan kertoa, julistaa, ilmoittaa. Sekä Dibelius ja Conzelmann (1984, 46) että Johnson (2001, 200) antavat sanan merkitykseksi myös harjoittaa.

132 Johnson 2001, 200; Winter 2003, 108.

133 Liljeqvist 2001, 88-89.

134 Houlden 1976, 70. Johnson (2001, 200) antaa sanan yleisluontoisesta käytöstä seuraavat esimerkit: Xenophon, *Anabasis* 2.6.26; LXX Gen 20:11; Job 28:28; Sir 1:25.

135 Marshall 2003, 451. Näin myös KR38 ja 92. Mielestäni kuitenkin jakeiden mukaan naisen tulee pukeutua säädyllyisesti ja kaunistaa itseään hyveillä (vaatimattomuudella ja siveydellä) ulkonaisen kaunistuksen sijaan, koska se on sopivaa naiselle, jonka tekojen kautta hänen hurskautensa (jumalanpelkonsa) tulee esiin.

136 Dibelius ja Conzelmann 1984, 47. Houldenin mukaan (1976, 70) Paavali korosti tekojen sijaan uskoa pohjana ihmisen ja Jumalan suhteelle (vertaa esimerkiksi Room. 3:20, 27).

137 Marshall 2003, 452. Johnson (2001, 200) ei tee eroa yksikön tai monikon välillä.

Mounce korostaa sitä, ettei kyse ole siitä, että kirjoittaja ajattelisi kenenkään pelastuvan hyvien tekojen kautta.¹³⁸

3.3.4. Naisten alistuminen ja opetuskielto

11–12. Kirjoittajan mukaan naisen tulee olla hiljaa ja alistuneena kaikin tavoin. Hän saa kuitenkin oppia, vaikkei saakaan opettaa eikä hallita miestä. Hiljaisuuden vaatimus toistetaan jakeen 12 lopussa. Sanan ἡσυχία merkityksiä ovat levollisuus, rauha, hiljaisuus tai hiljainen paikka.¹³⁹ Naisille osoitettu hiljaisuuden vaatimus ei ollut harvinainen antiikin maailmassa (esim. Aristoteles *Politiikka* 1260a; Sophokles, *Αἴας* 293).¹⁴⁰ Naisten opiskelua kannattivat erityisesti filosofit. Naisten tuli opiskella filosofiaa voidakseen olla hyvä äitejä ja vaimoja (esim. Musonius, 42, 24-28).¹⁴¹ Keener on sitä mieltä, että pastoraalikirjeissä naisia kehoitetaan oppimaan, jotta he voisivat tulla opettajiksi.¹⁴² Näyttää kuitenkin siltä, että oppiminen oli tärkeää monista muistakin syistä ja siksi on liikaa olettaa oppimisen tarkoittavan opettajaksi kouluttautumista.¹⁴³

Vaikkei opettajan ammatissa toimivia naisia olisikaan ollut kristinuskon ulkopuolisessa yhteiskunnassa (katso yllä), ovat naiset kuitenkin opettaneet kristinuskon piirissä. Olisi nimittäin outoa, että pastoraalikirjeiden kirjoittaja kieltäisi naisten opettamisen, elleivät naiset olisi pyrkineet opettamaan.¹⁴⁴ Voi tietenkin olla, että seurakunnassa opettamista ei ollut aiemmin pidetty julkisena toimintana, koska seurakunnat kokoontuivat kodeissa.¹⁴⁵

Sanan ὑποταγή parhaat käännökset lienevät suomeksi alistuminen,

¹³⁸ Mounce 2000, 116.

¹³⁹ Liddell ja Scottin 1973, 779. Padgett (1987, 22-24) korostaa hiljaisuuden merkitystä riidan vastakohtana. Hänen mukaansa valheopettajat olivat tuoneet seurakuntaan riitelyn ja siksi miehiä kehoitetaan rukoilemaan ilman vihaa ja riitaa (j. 8) ja naisia olemaan hiljaa eli riitelemättä.

¹⁴⁰ Marshall 2003, 453.

¹⁴¹ Winter 2003, 61-63.

¹⁴² Keener 1992, 112.

¹⁴³ Mounce 2000, 118.

¹⁴⁴ Marjanen 2002, 51; Kuulan (2002, 128) mukaan naiset eivät ainoastaan pyrkineet opettajiksi, vaan heitä oli opettajina, koska kielto on niin ponnekas.

¹⁴⁵ Marshallin (2003, 455) mielestä on kuitenkin anakronistista jakaa opetus julkiseen (kiellettyyn) ja yksityiseen (sallittuun), koska hänen mukaansa jaottelu tuli käyttöön vasta myöhemmin.

kuuliaisuus ja tottelevaisuus.¹⁴⁶ Sanasta johdettavaa verbiä ὑποτάσσω käytetään UT:ssa usein ja sillä kuvataan esimerkiksi ihmisten suhteita auktoriteetteihin (Room. 13:1-7; 1. Piet. 2:13-14; Tit. 3:1) tai ihmisten alistussuhteita huonekunnan sisällä: vaimojen suhdetta aviomiehiin (Kol. 3:18; Ef. 5:22; Tit. 2:5; 1. Piet. 3:1), lasten suhdetta vanhempiin (Luuk. 2:51) ja orjien suhdetta isäntiin (1. Piet. 2:18; Tit. 2:9;).¹⁴⁷ Alistuminen tarkoittaa sitä, että ihminen on toisen alapuolella.¹⁴⁸ Verbin edellä πᾶς-sanan superlatiivi korostaa sitä, että naisen tulee alistua kaikin tavoin.¹⁴⁹

Liddell ja Scott antavat ἀθροένῳ -verbille merkitykset 'olla täysivaltainen' ("to have full power") ja 'hallita' (sekä 'murhata').¹⁵⁰ Marshallin mukaan oleellista on selvittää, miten opettamisen ja hallitsemisen suhde ymmärretään: ymmärretäänkö ne kahdeksi erilliseksi kielloksi vai ajatellaanko jälkimmäisen määrittelevän edellistä. Hänen mukaansa hallitseminen määrittelee opettamista ja siksi naisilta kielletään määräilevä opettaminen, ei seurakunnallista johtajuutta yleensä.¹⁵¹ Mounce taas on sitä mieltä, että kohdassa kielletään naisilta sekä seurakunnallinen opettaminen että seurakunnalliset johtoroolit.¹⁵² Johnsonin mukaan verbin merkitys tulee esiin selvimmin, kun sitä vertaa alistumisen vaatimukseen. Hallitseminen ja alistuminen ovat vastakohtia. Kyse ei ole mistään muusta kuin kirjoittajan huolesta, että heidän kulttuurilleen ominainen valtajärjestys horjuisi.¹⁵³

Opetuskielto voidaan selittää hyvin eri tavoin, riippuen siitä minkälaisesta tilanteesta ymmärretään kirjoittajan puhuvan. Tulkinnoista voidaan hahmottaa kolme päälinjaa. 1.) Kirjeen tilanne on sellainen, jossa joudutaan tekemään yleisestä käytännöstä poikkeava rajoitus naisten opettamisoikeudelle. Aiemmin naiset ovat saaneet profetoida ja opettaa (1. Kor. 11:5; Ap. t. 18:26),

146 Liljeqvist 2001, 191. Liddell ja Scott (1973, 1897) antavat merkityksiksi myös alempi arvoisuus ja jäljennös.

147 Mounce 2000, 119; Marshall 2003, 454. Muissa yhteyksissä esimerkiksi alistuminen evankeliumin tunnustamisessa 2. Kor. 9:13; ei alistunut antamaan myöden evankeliumin totuudesta Gal 2:5.

148 Johnson 2001, 201.

149 Marshall 2003, 454.

150 Liddell ja Scott, 1973, 275.

151 Marshall 2003, 459-460.

152 Mounce 2000, 130.

153 Johnson 2001, 201.

mutta kirjeen vastaanottajaseurakunnassa vallitsee erityistilanne. Harhaoppiin hairahtuneet naiset täytyy vaientaa ja siksi naisia kielletään opettamasta. Naisten tulee olla alamaisia seurakunnan johtajien opetukselle, ei miehille yleensä. Yleensä teoriaan liittyy myös käsitys, että naiset saisivat kyllä opettaa, jos tuntisivat oikean opin, eivätkä opettaisi harhaoppia (ja saavat opettaa kun ovat oppineet riittävästi). Hiljaa oleminen ja alistuminen koskevat myös väärin opettavia ja tietämättömiä miehiä, eikä ainoastaan naisia. Kirje korostaa erityisesti naisten hairahtumista harhaoppiin, koska naiset olivat keskeisellä sijalla harhaopin leviämisessä.¹⁵⁴ Teorian heikkous on siinä, että kirjeen kirjoittaja olisi kyllä voinut eritellä kriteerit, joiden perusteella tietyt ihmiset suljetaan opetustehtävän ulkopuolelle, jos hän olisi halunnut.¹⁵⁵ Sen sijaan kirjoittaja kuitenkin puhuu miehistä ja naisista ja antaa ymmärtää, että nimenomaan sukupuoli on rajoitusta määrittelevä tekijä eikä esimerkiksi harhaoppisuus.¹⁵⁶ 2.) Toisen vaihtoehdon mukaan kyse on samankaltaisesta tilanteesta kuin 1. Kor. 14:ssä, jossa naisten tulee olla hiljaa seurakunnassa, eli he eivät saa kysellä kysymyksiä kesken miesten julkisten keskusteluiden. Heidän tulee olla alamaisia omille miehilleen ja kysyä kysymyksensä vasta kotona. Persoonamuodon vaihtuminen monikosta yksikköön voidaan tulkita siirtymiseksi yleisesti naisia koskevista ohjeista vaimoja koskeviin ohjeisiin. Tekstikohta tulee hyvin lähelle huoneentaulujen tyyliä, joissa kehoitetaan aviovaimoja ja -miehiä, siksi tekstikohta nähdään nimenomaan vaimoja koskevaksi.¹⁵⁷ Mielestäni jakeiden vertaaminen Korinttilaiskirjeen kohtaan on todella tärkeää ja relevanttia. Irrelevanttia on kuitenkin rakentaa Korinttilaiskirjeen tulkinnan varaan kovinkaan paljon, koska on täysin mahdollista, että Korinttilaiskirjeen kohta on myöhempi lisäys ja että sillä ja Timoteuskirjeen jakeilla on yhteys.¹⁵⁸ Tulkinnan toinen ongelma on se, että sanojen *γυνή* ja *άνήρ* merkitys tulkitaan näissä jakeissa aviovaimoksi ja -mieheksi vaikka juuri edellisissä jakeissa (8-10) sanat on tulkittu naisia ja miehiä yleisesti tarkoittaviksi. Jos tulkinta olisi oikea, esimerkiksi lesket (vrt. 5:2–16)

154 Marshall 2003, 452-455; Padgett 1987, 21-25.

155 Mouncen (2000, 123) mukaan kirjoittaja olisi voinut puhua petetyistä naisista, jos hän olisi tarkoittanut vain heitä.

156 Mouncen (2000, 125) mukaan olisi omituista kieltää naisilta harhaopin opettaminen tällaisella sanavalinnalla, koska tällöin harhaopin opettaminen sallittaisiin implisiittisesti miehille. Kohta voitaisiin tulkita näin ainoastaan, jos kaikki naiset olisivat hairahtuneet harhaoppiin, mutta yksikään mies ei.

157 Haapa 1978, 158; Hanson 1982, 72.

158 Kuula 2002, 134-136.

jäisivät ohjeistuksen ulkopuolelle. Onkin luontevaa tulkita γυνή ja ἀνὴρ kaikissa yhteyksissä yleisesti naiseksi ja mieheksi, vaikka avioliitto oli varmasti kaikkein tavallisin siviilisääty antiikin aikana.¹⁵⁹ Myöskään tekstikohdan samanlaisuus huoneentaulujen kanssa ei mielestäni tue kehotusten rajaamista ainoastaan vaimoille. Kuten aiemmin todettu, kirjoittaja piti seurakuntaa Jumalan huonekuntana (1. Tim. 3:15). Tällöin huoneentauluohjeiden kohdentaminen koko seurakunnalle on mitä luonnollisinta. 3.) Kolmannen tulkintavaihtoehdon, ja mielestäni todennäköisimmän, mukaan kehotukset koskettavat jakeissa 11 ja 12 kuten jakeissa 9 ja 10 naisia yleisesti. Miehistä puhuttaessa kyseessä ovat miehet yleisesti kuten jakeessa 9. Kirjoittaja olisi voinut määritellä ryhmät toisin, jos sukupuoli ei olisi ollut käytösvaatimuksia määrittelevä kriteeri. Näin ollen naiset eivät saa harjoittaa valtaa miesten yli seurakunnassa. Toisin sanoen naisten täytyy käyttäytyä sukupuolelleen sopivalla tavalla eli alistua, olla hiljaa ja jättää opettaminen miesten tehtäväksi.¹⁶⁰ Kehotukset kohdistetaan erityisesti naisille, koska he ovat olleet niitä, jotka ovat kyseenalaistaneet hallitsemis- ja opettamiskäytäntöjä. Myös toinen vaihtoehto on mielestäni yhdistettävissä kolmanteen siten, että naiset voivat kysyä kotona omilta miehiltään seurakunnallisia asioita. Tämä on mielestäni kirjoittajan eetoksen mukaista, vaikka hän ei siihen erityisesti kehotakaan. Luulen, että syy on juuri se, että myös niiden naisten, joilla ei ole miestä, tulee alistua hiljaa kuuntelemaan miesten opetusta seurakunnassa.

Kiellon merkitys täytyy kuitenkin ymmärtää riittävän monisyisesti. Vaikka naiset eivät saa yleisesti ottaen hallita miehiä eivätkä opettaa seurakunnassa, se ei tarkoita sitä, että kaikki miehet saisivat opettaa kaikkia naisia. Myös miesten ja naisten välillä oli statuseroja. Orjat eivät kuulu ohjeistuksen piiriin lainkaan. Olisihan tavatonta, jos miesorjat saisivat opettaa vapaita naisia. Rikkaat ja maallisen lain mukaan itsenäiset naiset, jotka toimivat huonekuntiensa päinä, olivat mitä todennäköisimmin myös ohjeistuksen ulkopuolella. Tuskin työläismies olisi voinut opettaa tai hallita rikasta huonekunnan päänä toimivaa naista. Kirjoittaja näyttää painottavan sitä, että jokaisen tulee käyttäytyä oman sosiaalisen statuksensa mukaan. Tähän kuului se, että jos mies ja nainen olivat sosiaalisesti samanarvoisia, naisen tuli alistua

¹⁵⁹ Marshall 2003, 452; Johnson 2001, 201.

¹⁶⁰ Dibelius ja Conzelmann 1984, 47; Nikolainen 1987, 151-152; Bassler 1997, 59-60; Mounce 2000, 120-130; Saarinen 2007, 33.

miehen hallintavallan alle.

Jakeen 12 lopetus "pysyköön hiljaa" vahvistaa hiljaisuuskäskyä ja tekee siitä yleisluontoisen.¹⁶¹ Kirjoittaja ilmaisee, ettei kyseessä ole väliaikainen tila vaan pysyvä naisen rooli.

3.3.5. Opetuskiellon teologinen perustelu

13–14. Edellisissä jakeissa esittämiään vaatimuksia kirjoittaja perustelee kahdella argumentilla.¹⁶² Naisen tulee olla hiljaa ja alistua eli hän ei saa opettaa eikä hallita, koska hänet on luotu miehen jälkeen ja koska nainen petettiin ja joutui rikkomukseen, mutta miestä ei petetty. Jakeen 13 aloittava γὰρ ilmaiseen selitystä ja se viittaa selkeästi toiseen luomiskertomukseen (Jahvisti), Genesiksen toiseen lukuun (vaikka ensimmäisessäkin, Gen. 1:27:ssä, mies mainitaan ensin).¹⁶³ πρῶτος – ἔτα, ensin – sitten, on tavallinen yhdistelmä (Mark. 4:28; 1. Kor. 15:46; 1. Tess. 4:16–17) ja viittaa ajalliseen suhteeseen.¹⁶⁴ Vaikuttaa siltä, että kirjoittaja jättää ensimmäisen luomiskertomuksen (Pappiskirja) vaille huomiota. Onkin merkillä pantavaa, että jakeessa 13 ei käytetä samaa verbiä kuin ensimmäisessä luomiskertomuksessa, jossa ihminen luodaan (ποιέω, 1:27, LXX) mieheksi ja naiseksi vaan toisen kertomuksen muovata-verbiä (πλάσσω, 2:7), jossa mies muovataan maasta¹⁶⁵ ja nainen rakennetaan (οἰκοδομέω, 2:22) miehen kylkiluusta. Kirjoittaja pysyy tässä suhteessa kertomuksille uskollisena: miestä ei varsinaisesti luoda ensin, vaan muovataan. Pastoraalikirjeiden kirjoittaja vetää tästä ensinmuovaamisesta kuitenkin varsin pitkälle meneviä johtopäätöksiä (kuten myös Paavali 1. Kor. 11:8-9).¹⁶⁶ Koska mies on muovattu ennen naista, mies on ikään kuin esikoisen asemassa naiseen nähden.¹⁶⁷ Samoin kuin Vanhassa testamentissa esikoisella oli erikoisasema ja suvun hallintavalta verrattuna muihin sisaruksiin (Gen. 27:29–38; 49:3; Deut. 21:15–17) niin miehelläkin naiseen

¹⁶¹ Johnson 2001, 201.

¹⁶² Marshall 2003, 461.

¹⁶³ Johnson 2001, 201; Marshall 2003, 460; Mounce 2000, 131-132.

¹⁶⁴ Marshall 2003, 461.

¹⁶⁵ Mounce 2000, 133.

¹⁶⁶ Hanson 1982, 73.

¹⁶⁷ Marshallin (2003, 462) mukaan kyseessä on rabbiininen argumentti. Hän ei kuitenkaan viittaa alkuperäislähteisiin. Dibelius ja Conzelmann (1984, 47) on yksi hänen kirjallisuusviitteistään, mutta heidänkään viitteenään ei ole kuin Sir. 25:24.

verrattuna.¹⁶⁸ Näin ollen kirjoittaja perustelee patriarkaalista sosiaalista järjestystä luotuna järjestyksenä.¹⁶⁹ Jos nainen opettaisi seurakunnassa miehiä, hän vaarantaisi Jumalan luomat sukupuoliroolit.¹⁷⁰ Mielenkiintoiseksi tulkinnan tekee se, että vaikka toinen luomiskertomus on kieltämättä mieskeskeinen, kertomus ei kuvaa miehen ja naisen suhdetta alistussuhteeksi.¹⁷¹ Naisen alisteista asemaa saatetaan perustella sillä, että hänet luotiin miehen kylkiluusta, miehen avuksi.¹⁷² Vaikka apu-sana synnyttääkin helposti alistussuhteeseen liittyviä assosiaatioita, kuitenkin siitä ei ole kyse.¹⁷³ Luomismyytin pääasiallinen tarkoitus on selittää, miksi on kaksi sukupuolta, jotka tuntevat vetoa toisiinsa.¹⁷⁴

Kirjoittaja ei ota huomioon myöskään ensin – sitten -päättelyketjussaan sitä, että Jumala luo muun luomakunnan Pappiskirjan kertomuksessa ennen ihmistä. Jos mies hallitsee naista, koska hänet on muovattu ennen naista, niin myös ihmisten tulisi olla alamaisia muulle luomakunnalle, koska se on luotu ennen ihmisiä.¹⁷⁵ Toisaalta, jos ihmiset hallitsevat luomakuntaa, koska heidät on luotu viimeiseksi, niin silloinhan naisen tulisi hallita miestä, koska hänet on tehty vasta miehen jälkeen.

Jos pastoraalikirjeiden kirjoittaja käyttäisi naisen alisteisen aseman perusteluna ainoastaan jakeessa 14 esitettyä syytä, olisi se paljon helpommin luettavissa Genesiksen kolmannen luvun tapahtumien kulusta. Silti tämänkään kertomuksen kohdalla kirjoittaja ei ainoastaan referoi tapahtumia vaan tulkitsee ne haluamallaan tavalla.¹⁷⁶ Vaikuttaa siltä, että syntiinlankeemuskertomuksen itsensä tarkoitus on perustella sosiaalista todellisuutta, jossa kertomuksen kirjoittajat elävät, mutta vallitsevaa tilaa ei esitetä ihanteellisena tai positiivisessa valossa.¹⁷⁷ Pastoraalikirjeen kirjoittaja tulkitsee alisteisuuden kuitenkin positiiviseksi,

¹⁶⁸ Bassler 1997, 60;

¹⁶⁹ Johnson 2001, 201.

¹⁷⁰ Bassler 1997, 60.

¹⁷¹ Sollamo 1991, 407; Nissinen 2002, 28.

¹⁷² Mounce 2000, 130.

¹⁷³ Sollamo 1991, 406.

¹⁷⁴ Sollamo 1991, 407.

¹⁷⁵ Sollamo 1991, 407. Mouncen (2000, 133) mukaan argumentti on huono, koska esikoisuus pätee vain ihmisiin.

¹⁷⁶ Johnson 2001, 208.

¹⁷⁷ Nissinen 2002, 31-32.

luoduksi tilaksi,¹⁷⁸ vaikka paratiisikertomuksen pohjalta voisi väittää, että naisen osaksi alisteisuus tuli vasta syntiinlankeemuksen rangaistuksena, seksuaalisen halun ja synnytyskipujen lisäksi (Gen. 3:16). Mies sai naisen kuuntelemisesta rangaistukseksi kirokun maan viljelemisen, leivän syömisen otsa hiessä ja kuoleman (Gen. 3:17–19). Hämmäntävintä pastoraalikirjeiden kirjoittajan tulkinnassa on se, että hänen mukaansa Aadamia ei petetty. Hän ei puhu Adamin teosta tai rangaistuksesta mitään. Adamin kohdalla käytetään pettää-sanana verbiä ἀπατάω, pettää, johtaa harhaan.¹⁷⁹ Eevan kohdalla taas käytetään samasta verbistä vahvennettua muotoa ἐξαπατάω.¹⁸⁰ Genesiksessä (3:13) Eevan sanoo Jumalalle, että käärme petti hänet, käyttäen ἀπατάω -verbin vahventamatonta muotoa.¹⁸¹ On erikoista, ettei kirjoittaja käytä samaa muotoa kuin Septuaginta. Marshallin mukaan kirjoittaja tarkoittaa joko sitä, että käärme ei pettänyt Aadamia vaan Eevan, tai että Eeva petettiin ensin ja sitten Adam. Hänen mukaansa ei ole mahdollista, että kirjoittaja tarkoittaisi, että Aadamia ei petetty lainkaan.¹⁸² Vaikka Marshall olisi oikeassa, teksti antaa silti vaikutelman, että naisen petetyksi joutuminen oli merkittävämpää kuin miehen. Kirjoittajan logiikka, jolla hän perustelee naisten kyvyttömyyttä erottaa totuutta valheesta, on virheellinen Genesiksen tekstiin nähden. Pettihän ensimmäisen naisen "kavalin kaikista Jumalan luomista olennoista" (Gen. 3:1) mutta naisen ei tarvinnut kuin ojentaa hedelmä, ja mies söi sen (Gen 3:6).¹⁸³

2. Kor. 11:3 mainitsee myös käyttäen verbiä ἐξαπατάω, että käärme petti Eevan. Jakeessa 14 Paavali kirjoittaa, että saatana tekeytyy valkeuden enkeliksi. Korinttilaiskirjeen tekstijaksoon viitataan toisinaan, kun mietitään Timoteuskirjeen pettää-sanana vivahteita.¹⁸⁴ Verbi voi nimittäin viitata myös seksuaaliseen viettelykseen (Jud. 9:3; 12:16; 13:16, LXX).¹⁸⁵ Siksi onkin epäilty, että kummankin tekstikohdan jakeet viittaisivat juutalaiseen traditioon, joka piti

178 Bassler 1997, 60; Johnson 2001, 201.

179 Liddell ja Scott 1973, 181; Liljeqvist 2001, 26.

180 Liddell ja Scott (1973, 586) antavat verbille merkitykset pettää, lumota, pettää täysin, houkutella.

181 Bassler 1997, 60; Johnson 2001, 202.

182 Marshall 2003, 463-466.

183 Johnson 2003, 208.

184 Houlden 1976, 72; Dibelius ja Conzelmann 1984, 47-48.

185 Johnson 2001, 202.

ihmissynnin lähteenä Genesiksen kolmannen luvun tapahtumien sijaan joko vain Genesiksen kuudennen luvun tapahtumia tai kummankin luvun tapahtumia yhdessä. Genesiksen kuudennessa luvussahan Jumalan pojat yhtyvät ihmisten tyttäriin ja ihmisten pahuus lisääntyy maan päällä ennen vedenpaisumusta (j. 1-4). Malina jakaa intertestamentaarisen kirjallisuuden käsitykset synnin alkuperästä yhdeksään eri ryhmään.¹⁸⁶ 1. Enokin kirja (6-16, ajoitus n.164 e.Kr), Riimuviuosien kirja (5:1-6; 10:1-5, n.150 e.Kr.) ja 2. Barukin kirja (56:10-16, ajoitus ennen vuotta 70) yhdistävät synnin alkuperän Genesiksen kuudenteen lukuun. Riimuviuosien kirja (3:17-26; 4:21-29) selittää Genesiksen kuudennen luvun myös kolmannen luvun valossa. Samoin 1. Enokin kirjan loppupuolella (kirjan tämän osan ajoitus n.102-76 e.Kr) jakeessa 98:4 todetaan synnin olevan ihmisen oma syy.¹⁸⁷

Vanhinta traditiota (n. 130 e.Kr.), joka yhdisti synnin Eevaan, edustaa Ben Sirakin kirja.¹⁸⁸ Pohdittaessa pastoraalikirjeiden kirjoittajan syntiinlankeemuskertomuksen tulkinnan alkuperää ja paralleelleja viitataan usein Sirakin kirjan 25. luvun jakeeseen 24,¹⁸⁹ ”Naisesta synty sai alkunsa, ja hänen tähtensä me kaikki kuolemme”.¹⁹⁰ Myös Sirakin kirjan tutkimuksessa 1. Tim. 2 nousee esille.¹⁹¹ Kuitenkin maininta on yleensä kaikki, mitä jakeiden yhteydestä kirjoitetaan. Poikkeuksen muodostaa Levinson, mutta hän tulee päin vastaiseen tulokseen kuin muut. Hänen mukaansa Sirak ei puhu jakeessa Eevasta vaan pahasta vaimosta, eikä alkusynnistä vaan pahan vaimon synnillisestä vaikutuksesta mieheensä (”From the [evil] wife is the beginning of sin, and because of her we [husbands] all die”). Levinson perustelee tulkintaansa jakeen kontekstilla, joka käsittelee hyvän ja pahan vaimon eroja sekä Qumranin neljännessä luolasta löytyneellä runolla. Hänen mukaansa runo tarjoaa paralleelleja Sirakin kirjeen jakeelle. Näin ollen Levinsonin mukaan Sir. 25:24 ei tarjoa taustaa 1. Tim. 2:13-15:n ymmärtämiselle.¹⁹² Di Lellan mielestä Levinsonin argumentaatio ei ole vakuuttavaa. Kuitenkaan hän ei perustele mielipidettään

¹⁸⁶ Malina 1969, 22-27.

¹⁸⁷ Malina (1969, 22-23) ajoittaa.

¹⁸⁸ Malina (1969, 24) kuitenkin huomauttaa, että nainen voi olla jakeessa yleistys ja tarkoittaa naisia yleisesti ja täten viitata myös Genesiksen kuudenteen lukuun kolmannen sijaan.

¹⁸⁹ Marjanen 1992, 160; Kuula 2002, 126; Marshall 2003, 464.

¹⁹⁰ Apokryfikirjojen käännöskomitean käännösehdotus 2005.

¹⁹¹ Di Lella 1987, 348-349.

¹⁹² Levinson 1985, 617-623.

tarkemmin.¹⁹³ Samaan traditioon, joskin merkittävästi myöhäisempään, Ben Sirakin kanssa kuuluvat Adamin ja Eevan elämä ja Mooseksen apokalypsi (n. v. 70). Myös niissä vastuu synnistä sysätään pääasiassa Eevan niskoille.¹⁹⁴ Rubenin testamentin (5:1-5) mukaan nainen on syypää pahuuden leviämiseen.¹⁹⁵ Varhaisin kirjoitus, joka pitää käärmettä pahana henkenä on Viis. 2:24 (n. v. 100 e.Kr.).¹⁹⁶

Useat tutkijoista on sitä mieltä, että on aivan mahdollista, että Timoteuskirjeen opetuskiellon taustalla olisi juutalainen traditio lankeemuksen seksuaalisuudesta.¹⁹⁷ Toisaalta ἐξαπατάω -verbin intentionaalinen seksuaalinen konnotaatio vaikuttaa epätodennäköiseltä, koska Timoteuskirjeen konteksti viittaa lähinnä siihen, että vastaanottajaseurakunnan naiset ovat kuunnelleet harhaopettajia ja siten joutuneet tiedolliseen eli opilliseen lankeemukseen eivätkä seksuaaliseen.¹⁹⁸ Vaikka verbiä ei käytettäisikään seksuaalisen viettelyn merkityksessä, on silti aivan mahdollista, että naisen näkeminen synnin lähteenä on samaa tai ainakin juutalaista alkuperää, sillä esimerkiksi Filon (Quaest. in Gen. 1:33) piti naista heikompana ja siksi helpommin lankeavana kuin miestä.¹⁹⁹

Kirjoittajan mukaan nainen petettiin perin pohjin ja hänestä 'tuli rikkoja', ἐν παραβάσει γέγονεν. Sana παραβάσις merkitsee sivuun menemistä, pakenemista, poikkeamista, valtuuksien ylittämistä, rikkomusta, virhettä ja harhaluuloa.²⁰⁰ Sen kirjaimellinen merkitys on rikkoa rajoja ja se voi viitata muun muassa lain rikkomiseen.²⁰¹ Naisesta tuli Jumalan lain rikkoja ja hän myös säilyi sellaisena.²⁰²

Miksi pastoraalikirjeiden kirjoittaja perustelee naisten opetuskieltoa luomisjärjestyksellä ja Eevan lankeemuksella? Koska näyttää siltä, että naiset ovat mukana jollain tavoin vastaanottajaseurakunnan harhaopissa, on oletettu, että seurakunnan naisten ja Eevan on jonkinlainen analogia. Paikallisten eevojen

193 Di Lella 1987, 349.

194 Malina, 1969, 24.

195 Prusak 1974, 92.

196 Malina, 1969, 24.

197 Houlden 1976, 71-72; Hanson 1982, 73; Dibelius ja Conzelmann 1984, 48; Bassler 1997, 60; Johnson 2001, 202.

198 Mounce 2000, 142; Marshall 2003, 461, 464.

199 Marshall 2003, 465.

200 Liddell ja Scott 1973, 1305.

201 Johnson 2001, 202.

202 Marshall 2003, 464.

pettäjiä ovat kirjoittajan vastustajat.²⁰³ On epäilty myös, että harhaoppiin liittyi uusi tulkinta naisen asemasta ja Genesiksen kolmesta ensimmäisestä luvusta.²⁰⁴ Vaikkemme tietäisi harhaopin yksityiskohdista, joka tapauksessa vaikuttaa siltä, että kirjoittaja yrittää puolustaa aikansa sosiaalista järjestelmää, harhaoppia vastaan, naisen luonnon heikkoudella. Nainen on luotu alamaiseksi miehelle ja lisäksi nainen oli se joka lankesi, siksi myös Timoteuskirjeen naisten on syytä pysyä alamaisena ja hiljaa.

3.3.6. Pelastuminen synnyttäjänä

15. Tutkijat ovat yksimielisiä siitä, että jae 15 on varsin moniselitteinen.²⁰⁵ Sitä onkin yritetty selittää monin eri tavoin. Jae on jaejakson viimeinen ja täten päättää miesten ja naisten käytökseen liittyvät ohjeet.²⁰⁶ Jae esittää paavalilaiselle teologialle epätyypillisen pelastuskäsityksen²⁰⁷ ja siksi onkin esitetty, että jae voisi olla glossa.²⁰⁸ Toisaalta, jos edeltävässä jakeessa mainittu naisen lankeemus ymmärretään seksuaalisena, voidaan jae 15 tulkita sanonnan "Millä tekee syntiä, sen kautta pelastuu" ("*quo quis peccat, eo salvatur*") mukaan.²⁰⁹

Jakeen ensimmäinen ongelma²¹⁰ on verbi σωζω. Kuka on hän, joka pelastuu synnyttämisen kautta, ja mitä pelastuminen merkitsee? Subjektiksi on Porterin mukaan tarjottu Eevaa, Mariaa, Jeesuksen äitiä, naisia yleensä, vastaanottajaseurakunnan naisia, sekä kristittyjä naisia yleensä.²¹¹ Subjekti on edellisessä jakeessa ollut vielä nainen (Eeva), mutta jakeessa 15 Eevaa ei voida enää pitää subjektina,²¹² koska verbi on futurissa.²¹³ Suurin osa tutkijoista pitää hyvin epätodennäköisenä vaihtoehtona subjektin tulkitsemista Mariaksi,

203 Bassler 1997, 60; Mounce 2000, 135; Marshall 2003, 467.

204 Marshall 2003, 463.

205 Mounce 2000, 143; Johnson 2001, 202; Marshall 2003, 467.

206 Porter 1993, 93; Bassler 1997, 61.

207 Houlden 1976, 72. Tätä vastoin muun muassa Mounce (2000, 144). Aiheesta lisää pelastus-sanan analyysin yhteydessä.

208 Aiheesta keskustele Marshall (2003, 467).

209 Dibelius ja Conzelmann 1984, 48. Nikolaisen (1987, 152-153) mukaan sanonta noudattaa juridista kaavaa, joka oli rabiinien tulkinta syntiinlankeemuskertomuksesta. Hän ei kuitenkaan perustele kantaansa esimerkiksi lähteillä eikä kukaan muu (lukemani) tutkija nosta tulkinnan rabbiinisuutta esille.

210 Ongelmien numeroinnin olen lainannut Porterilta (1993, 90-102).

211 Porter 1993, 90-91.

212 Dibelius ja Conzelmann 1984, 48; Marshall 2003, 467.

213 Porter 1993, 92.

Jeesuksen äidiksi.²¹⁴ Hän viittaa mitä ilmeisimmin jaejakson (1. Tim. 2:8-15) naisiin,²¹⁵ tarkemmin sanottuna samaan subjektiin kuin jae 12,²¹⁶ eli kristittyihin naisiin.²¹⁷ Marshallin mukaan σῶζω-verbi tarkoittaa pastoraalikirjeissä pelastusta synnistä.²¹⁸ Verbin mahdollisia käännöstulkintoja ovat: hän vapautuu (paholaisesta/käärmeestä ja hänen kiusauksistaan)²¹⁹ ja 'hän kestää (lopulliseen) pelastukseen',²²⁰ 'hän selviää turvallisesti (lasten synnyttämisestä)',²²¹ 'hän pelastuu (hengellisesti tuomiopäivänä/eskatologisesti)'.²²² Pelastus voidaan tulkita myös maineen palautukseksi²²³ tai pyhitysprosessiksi.²²⁴ Mielestäni konteksti antaa ymmärtää, että kyse on hengellisestä pelastumisesta. Jae 14 puhuu naisen lankeemuksesta syntiin ja jae 15 siitä kuinka nainen voi silti pelastua.²²⁵

Jakeen toinen ongelma on τεκνογονία-sanan merkitys. Tarkoittaako sana yksinkertaisesti lasten synnyttämistä, lasten kasvatusta laajemmin vai yleensä naisen kotiin sidottua roolia? Sana esiintyy tässä ainoan kerran UT:ssa.

214 Houlden 1976, 72; Hanson 1982, 74; Dibelius ja Conzelmann 1984, 48; Porter 1993, 92; Marshall 2003, 469. Tätä vastoin kuitenkin Padgett (1987, 27-30), joka pitää jakeen 15 subjektina sekä Eevaa, Mariaa että vastaanottajaseurakunnan naisia.

215 Bowman 1992, 211; Porter 1993, 93.

216 Marshall 2003, 467.

217 Houlden 1976, 72; Dibelius ja Conzelmann 1984, 48.

218 Marshall 2003, 467. Porterin (1993, 93) ja Mouncen (2000, 144) mukaan σῶζω tarkoittaa sekä Paavalin aidoissa että deuteropaavalilaisissa kirjeissä hengellistä pelastumista. Muunlaista pelastumista merkitsevissä kohdissa on käytetty Mouncen (2000, 144-145) mukaan ῥύομαι-verbiä. Hän antaa esimerkeiksi Room. 7:24; 11:26; 15:31; 2. Kor. 1:10; Kol. 1:13; 1. Tess. 1:10; 2. Tess. 3:2; 2. Tim. 3:11; 4:17, 18. Bowmanin (1992, 208) mukaan σῶζω voi kuitenkin viitata muualla UT:ssa pelastumiseen vaarasta (Matt. 14:30; 27:40; Ap. t. 27:20), fyysiseen parantumiseen (Mark. 5:34; Luuk. 17:19; 18:42; Ap. t. 4:9; 14:9) ja demoneista vapautumiseen (Luuk. 18:36).

219 Padgettin (1987, 28-30) mielestä pastoraalikirjeiden kirjoittaja viittaa Gen 3:15:n kristilliseen tulkintaan, joka mukaan Eevan siemen (toisin sanoen synnyttäminen) toi maailmalle pelastuksen saatana Marian synnyttämisen kautta. Koska synnyttäminen on näin jumalallista ja Jumalan jo luomisessa tarkoittamaa, myös vastaanottajaseurakunnan naisten tulee synnyttää eikä kieltäytyä siitä. Marshallin (2003, 469-470) mukaan jae ei voi tarkoittaa vapautumista paholaisen juonista, koska missään ei eksplisiittisesti mainita paholaista. Mouncen (2000, 144-145) mukaan kirjoittaja käyttäisi ῥύομαι-verbiä, jos kyseessä olisi pelastuminen pahasta (vrt. 2. Tim. 4:18).

220 Marshallin 2003, 470.

221 Keener 1992, 118-119. Fyysisesti turvallisen synnyttämisen Marshall (2003, 470) torjuu, koska ajatuskulku ei sovi kontekstiin. Mounce (2000, 144) torjuu ajatuksen siksi, että myös jumalalliset naiset saattavat kuolla synnytykseen.

222 Houlden 1976, 72; Porter 1993, 94; Mounce 2000, 144.

223 Hanson 1982, 73.

224 Bowmanin (1992, 209) mukaan samanlainen ajatus ilmenee myös Kol. 1:21-23 ja 1. Tess. 5:8-9:ssä.

225 Mounce 2000, 144.

Vastaavasti samaa alkuperää oleva verbi τεκνογονέω esiintyy ainoastaan kerran UT:ssa, muutamaa lukua myöhemmin jakeessa 1. Tim. 5:14. Hansonin mukaan kohdassa tarkoitetaan sitä, että naisen maine voidaan palauttaa, jos hän täyttää äidin ja vaimon tehtävät.²²⁶ Bowmanin mukaan sana viittaa sekä itse synnyttämiseen että koko lasten kasvattamisen prosessiin.²²⁷ Porterin mukaan 1. Tim. 5:14 ei tue sanan laajempaa merkitystä vaan päinvastoin. Hän on sitä mieltä, että koska jakeessa 5:14 eritellään naimisiin meneminen, lasten synnyttäminen ja kodin hoitaminen, on oletettavaa, että myös jakeessa 2:15 kirjoittaja tekisi niin, jos tarkoittaisi jotain muuta kuin konkreettista synnyttämistä. Myös jae 5:10 vahvistaa tätä, sillä siinä käytetään lasten kasvattamisesta verbiä τεκνοτροφέω. Jos kirjoittaja tarkoittaisi lasten kasvattamista, hänellä olisi erillinen sana, jota hän voisi käyttää.²²⁸ On kuitenkin totta, että pastoraalikirjeissä esiintyvien vertailukohtien (1. Tim. 5:n lisäksi Tit. 2:4) valossa jakeen voisi tulkita viittaavan myös lasten kasvattamiseen.²²⁹ Kasvatuksellista näkökulmaa tukee myös huomio, etteiväthän kaikki naiset voi saada lapsia.²³⁰ Jaetta 5:10 voi käyttää myös päinvastaiseen argumentointiin kuin Porter: oikeilta leskiltä ei vaadittu lasten synnyttämistä vaan niiden kasvattamista.²³¹ Jos kirjoittaja halusi osoittaa sanansa kaikille kristityille naisille, hän ei voinut tarkoittaa, että naiset, jotka eivät saaneet lapsia, eivät voineet myöskään pelastua. Mielestäni synnyttämisen konkreettinen merkitys ei sulje pois sitä, että synnyttämistä korostaessaan pastoraalikirjeiden kirjoittaja painottaa naisen roolia kotona. Joka tapauksessa kirjoittaja osoittaa naisen tehtäväksi synnyttämisen ja kodin piiriin liittyvät muut tehtävät.

Kolmantena ratkaisua vaativana asiana voidaan pitää διὰ-preposition merkitystä kyseisessä kontekstissa. Kohta voidaan tulkita siten, että nainen pelastuu, vaikka hänen täytyy synnyttää.²³² Tulkinta on kuitenkin mahdoton

226 Hansonin (1982, 73) mukaan Gen 3:16:n targumeissa selitetään, että naisen lankeamuksen tähden naisten tulee olla täydellisen alamaisia miehilleen ja löytää se Jumalan antamana kutsuna.

227 Bowman 1992; 210. Näin myös Marshall (2003, 468). Saarinen (2007, 33-34) tulkitsee sanan vieläkin laajemmin. Hänen mukaansa τεκνογονία viittaa avioliiton ja perhe-elämän kokonaisuuteen.

228 Porter 1993, 96.

229 Dibelius ja Conzelmann (1984, 48) näkevät jakeen Tit. 2:4 tukevan lasten kasvatukseen liittyvää tulkintaa.

230 Bowman 1992, 210.

231 Scott 1947, 28.

232 Scott 1947, 28.

kieliopillisesti.²³³ Lisäksi tulee huomata, ettei synnyttäminen ollut Genesisissä kirous, josta huolimatta nainen pelastuu. Kivut olivat kirous, eikä Timoteuskirjeen kohta puhu kivuista mitään.²³⁴ Porterin mukaan *διὰ* voidaan kääntää kolmella tavalla, joista ainoastaan kaksi sopii kontekstiin. Sana voi hänen mukaansa tarkoittaa 'jonkin aikana', jos sen yhteydessä käytetään selkeästi aikaan viittaavia sanoja. Tällaisia sanoja ei kuitenkaan jakeessa ole. Siksi ainoat merkitysvaihtoehdot ovat 'jonkin avulla' tai 'jonkin kautta'.²³⁵ Moulen mukaan sana voi merkitä kolmen edellisen merkityksen lisäksi ympäristöä ja olosuhteita. Hän antaa sanan tämänlaisesta käytöstä esimerkeiksi muun muassa Hepr. 13:22 (*διὰ βραχέων*, lyhyesti) ja 2. Kor. 2:4 (*διὰ πολλῶν δακρύων*, monin kyynelin).²³⁶ Tällöin käännös voisi olla suomeksi 'nainen pelastuu synnyttäjänä'.²³⁷ Mielestäni olosuhteisiin viittaava merkitys on uskottavin, vaikkei instrumentaalinen merkityskään ole mahdoton.

Jakeen neljäs ongelma vaikeuttaa koko jakeen luettavuutta merkittävästi. Kirjoittaja nimittäin vaihtaa subjektin persoonamuodon yksiköstä monikkoon kesken jakeen. Hansonin mukaan persoonamuodon vaihtuminen selittyy sillä, että kirjeen kirjoittaja lainaa jakeen loppuosan kirkkojärjestyksestä.²³⁸ On myös esitetty, että persoonamuodon muutos merkitsisi subjektin vaihtumista: 'Hän (nainen) pelastuu synnyttämisen kautta, jos he (lapset) pysyvät uskossa'.²³⁹ Lapsiin ei kuitenkaan kiinnitetä missään vaiheessa jaejaksoa huomiota eksplisiittisesti. Siksi olisikin erikoista, jos naisten pelastuminen olisi lasten uskosta ja käytöksestä kiinni.²⁴⁰ Lapset tulee ennemminkin kasvattaa uskoon kuin että lasten tulisi pysyä uskossa.²⁴¹ Koska kirjoittaja puhuu naisista ensin jakeissa 9

233 Porter 1993, 97; Mounce 2000, 147.

234 Dibelius ja Conzelmann 1984, 48; Mounce 2000, 147.

235 Porter 1993, 97-98. Padgett (1987, 27) on sitä mieltä, että verbi *σώζω* + *διὰ* tarkoittavat UT:ssa yleisemmin pelastumista jonkin avulla kuin kautta.

236 Moule 1979, 57. Marshallin (2003, 470) mukaan jae on osoitettu ajatusta vastaan, että synnyttämisestä tulisi pidättäytyä. Hän ei perustele enempää kantaansa. Myös Bowman (1992, 210) tulkitsee, että *διὰ* viittaa olosuhteisiin. Hän pitää synnyttämistä yhtenä jumalallisen naisen elämäntyylisiin kuuluvista hyvistä teoista. Porter ei mainitse tätä neljättä *διὰ*-sanana merkitystä.

237 Näin esimerkiksi Kuula (2002, 126-127). Hänen mukaansa synnyttäminen on esimerkki naiselle sopivista tehtävistä.

238 Hanson 1982, 74.

239 Houlden 1976, 72-73.

240 Porter 1993, 98-99; Mounce 2000, 147.

241 Marshall 2003, 471.

ja 10 monikossa ja jakeissa 11-14 yksikössä, on varsin luonnollista, että hän jakeessa 15 palaa yksikön kautta monikkoon, viitaten koko ajan samaan subjektiin.²⁴²

Kuudentena kysymyksenä voidaan pitää jakeen alku- ja loppuosan suhdetta toisiinsa. Loppuosa alkaa sanoilla 'jos he pysyvät'. Ehtoa määrittää neljä hyvettä: usko, rakkaus, pyhitys ja siveys. Niistä erityisesti usko ja rakkaus ovat kirjoittajan mukaan käskyn päämäärä (vertaa 1:5)²⁴³ ja kristillisiä hyveitä (vertaa 1:14).²⁴⁴ Siveys on mainittu aiemmin jo jakeessa 9 ja näin ollen kirjoittaja liittää jaejakson yhdeksi kokonaisuudeksi (j. 9-15).²⁴⁵ Basslerin mukaan loppuosa on varoittava ja kirjoittaja pyrkii sen avulla saamaan synnyttämisen kautta pelastumista yhteen linjaan kirjeen muun teologian kanssa. Hänen mukaansa synnytyskehotuksen pääasiallinen tarkoitus on tyrmätä vastustajien askeettiset ihanteet.²⁴⁶ Porterin mielestä jakeen alkuosaa on korostettu loppuosan kustannuksella. Hänen mukaansa ei saisi vähätellä uskon, rakkauden ja pyhän elämän osuutta naisen pelastuksessa.²⁴⁷ Padgett onkin sitä mieltä, että jakeen loppuosa kuvaa sitä, miten pelastutaan synnistä. Naiset pelastuvat synnistä, jos he pysyvät uskossa, rakkaudessa ja pyhydessä. Jakeen alkuosa taas kuvaa hänen mukaansa pelastumisen prosessia, pelastushistoriaa, johon kuului myös synnyttäminen.²⁴⁸ Mouncen mukaan jakeen tarkoitus on vahvistaa synnyttämistä naiselle luomisessa annettuna roolina, jota pelastuminen ei muuta. Jakeen loppuosan hyveet ovat uskon todeksi elämistä.²⁴⁹ Dibelius ja Conzelmann pitävät kohtaa luonnollisen järjestyksen kristillistämisenä (kuten myös jakeita 1. Tim. 3:4, 12; 5:10, 14).²⁵⁰

Näyttää siltä, että kirjoittajan mukaan nainen pelastuu, jos hän

242 Porter 1993, 99. Myös Bassler (1997, 61) ja Johnson (2001, 202) pitävät subjektia koko jakeessa samana.

243 Johnson 2001, 203.

244 Dibelius ja Conzelmann 1984, 48.

245 Mounce 2000, 147; Johnson 2001, 203.

246 Bassler 1997, 61. Kirjoittajan vastustajien identiteettiä on pohdittu paljon. Jonkinlaista pidättäytymistä vastustajien elämäntapaan on todennäköisesti liittynyt (katso esimerkiksi 1. Tim. 4:3-4). Pastoraalikirjeiden suhteesta askeesiin katso Brown 1992, "Asceticism and Ideology: The Language of Power in the Pastoral Epistles" ja Streete 1999, "Askesis and Resistance in the Pastoral Letters".

247 Porter 1993, 99-101.

248 Padgett 1987, 29.

249 Mounce 2000, 146.

250 Dibelius ja Conzelmann 1984, 48.

seurakunnallisen hallitsemisen ja opettamisen sijaan synnyttää, kasvattaa lapsia ja toimii kodin piirissä. Oikea yhteiskunnallinen (ja seurakunnallinen) rooli ei tietenkään yksin riitä - naisen tulee lisäksi pysyä uskossa, rakkaudessa ja pyhityksessä.

3.4. Muut pastoraalikirjeiden opettamista ja naisia käsittelevät kohdat

Opetuskiellon 1. Tim. 2:9-15 tilannesidonnaisuutta on perusteltu sillä, että, jos kirjoittaja haluaisi kieltää naisilta opettamisen kokonaan, hän ei sallisi naisten opettavan lapsia tai nuorempia naisiakaan (2. Tim. 1:5; 3:15; Tit. 2:3-4).²⁵¹

Kohtiin vetoaminen on kuitenkin kyseenalaista. On totta, että tekstijaksojen valossa voidaan todeta, että pastoraalikirjeiden kirjoittaja piti naisia kykenevinä opettamaan ainakin rajatusti.²⁵² Tekstijaksot kuitenkin paljastavat saman kuin opetuskielto: huonekunnan hierarkkisuuden tulee säilyä seurakunnassakin.

Kukaan alempi ei saa opettaa ylempää, ainoastaan päinvastoin. Tällöin on aivan luonnollista, että vanhemmat naiset saivat opettaa nuorempia naisia ja että äidit saivat opettaa lapsiaan.

3.5. Johtopäätökset

Opetuskielto koskee seurakunnallista opettamista, koska huonekunta- ja seurakuntajärjestystä oli mahdoton erottaa toisistaan aikana, jona seurakunnat kokoontuivat kodeissa. Kirjoittaja vaatii kristityitä elämään yhteiskunnallisten rooliensa mukaisesti myös seurakunnassa. Kirjoittajan mukaan seurakunta on Jumalan huonekunta (1. Tim.3:15) ja siksi jokaisen tulee käyttäytyä omalle asemalleen sopivalla tavalla.

Naisilta kielletään miesten opettaminen, koska nainen on alempiarvoinen verrattuna mieheen. Kirjoittajan käsitykset ovat heijastelevat vaikutuksia sekä juutalaisesta synnin teologiasta että kreikkalais-roomalaisesta filosofiasta. Jo varhaiset kreikkalaiset filosofit kuten Platon ja Aristoteles olivat ajatelleet, että miehen tulee hallita ja naisen alistua. Näistä ajatuksista olivat saaneet vaikutteita myös hellenistijuutalaiset (esimerkiksi Filon). Pastoraalikirjeiden vastaanottajia ympäröi yhteiskunta, joka ei ainoastaan ajatellut, että naiset olivat alempiarvoisia miehiin nähden vaan jossa yläluokkaisia myös naisia koulutettiin vähemmän kuin

251 Marshall 2003, 441.

252 Mounce 2000, 123.

miehiä. Näin ollen yhteiskunnassa oli vallalla voimakas ihanne, etteivät naiset opettaneet tai hallinneet miehiä, jotka olivat heidän kanssaan samalla tai korkeammalla sosiaalisella tasolla.

Näin ollen on varsin luonnollista, että kirjoittaja nousee vastustamaan kristittyjen naisten käytöstä, kun he käyttäytyvät yhteiskunnallisista normeista poikkeavalla tavalla. Naiset ovat todennäköisesti opettaneet koko seurakuntaa riippumatta ihmisten sosiaalisista luokista. Naisten käytös on ilmeisesti loukannut ulkopuolisten lisäksi seurakunnan ylempiluokkaisia miehiä. Kirjoittaja ei näe naisten rikkomusta ainoastaan kulttuuriin sopimattomana vaan täysin luonnon vastaisena. Naiset vastustavat käytöksellään Jumalan luomisjärjestystä. Kuitenkaan kirjoittaja ei vastusta naisten seurakunnallista opettamista sinänsä. Naiset saavat opettaa itseään alempiarvoisia, nuorempiaan, lapsia, orjia – aivan kuten muuallakin yhteiskunnassa.

4. Virkojen rajoittaminen

4.1. Johdanto

Toisessa luvussa tarkasteltiin naisten vaikutusvallan rajaamista kotiin. Siinä keskityttiin kohtiin, jotka käsittelivät kotia ja naisen tehtäviä siihen liittyen. Nyt käsillä oleva luku pyrkii selvittämään saman asian vastakkaista puolta: naisten julkisen toiminnan rajoittamista. Toisaalta tämä luku liittyy myös kolmanteen eli edelliseen lukuun. Jos naisilta kielletään julkinen opettaminen ja puhuminen, sen luonnollinen seuraus on, että myös muu naisten julkinen vaikuttaminen vaikeutuu. Pastoraalikirjeiden kontekstissa tämä julkinen vaikuttaminen liittyy seurakunnallisiin virkoihin. Tässä luvussa pyrin osoittamaan, että pastoraalikirjeissä 1) ala- ja keskiluokkaiset naiset rajataan seurakunnallisten virkojen ulkopuolelle, 2) yläluokkaisten naisten mahdollisuuksia hämärretään, 3) naisten seurakunnallisia tehtäviä rajoitetaan ja 4) näitä rajoituksia perustellaan yhteiskunnallisen maineen tärkeydellä.

4.2. Nainen ja julkiset virat antiikissa

Vaikka antiikissa yleisenä ihanteena oli ajatus, että naisten tuli toimia kotona ja miesten julkisessa elämässä, löytyy silti lukuisia esimerkkejä naisista, jotka toimivat myös julkisessa elämässä.²⁵³ Lefkowitz ja Fant ovat keränneet monenlaisissa sekä kreikkalaisten että roomalaisten naisten ammatteja. Heidän tutkimuksensa mukaan nainen saattoi toimia antiikissa esimerkiksi parantajana, lääkärinä, kättilönä, imettäjänä, lastenhoitajana, pyykinpesijänä, prostituoituna, erilaisten ruokatavaroiden kauppiana, villatyöläisenä, vaatekauppiana, ompelijana, voiteidentekijänä, keisarinnojen kampaajana, eri instrumenttien soittajana, akrobaattina, taidemaalarina, näyttelijänä, sihteerinä, pikakirjoittajana ja vartijana.²⁵⁴ Kampen taas on tutkinut roomalaisia työläisnaisia Ostiassa. Kampenin mukaan työtä tekevistä naisista suurin osa oli orjia ja loput vapautettuja orjia. Hänen mukaansa ei voida tietää, oliko työläisnaisten joukossa myös vapaana syntyneitä naisia, koska merkittävä määrä piirtokirjoituksia jättää mainitsematta

²⁵³ Naisten suhteesta julkiseen elämään esimerkiksi *Female Networks and the Public Sphere in Roman Society* 1999.

²⁵⁴ Lefkowitz ja Fant 2005, 208-224, 264-272.

naisen sosiaalisen statuksen.²⁵⁵ Osa naisten ammateista oli arvostettuja kuten kätilö ja lääkäri,²⁵⁶ osa taas halveksittuja, huonoimpia ammatteja olivat palveluammatit kuten tarjoilija ja kokki.²⁵⁷ Kaupan alalla yrittäjän arvostus taas riippui siitä, kuinka paljon voittoa yritys tuotti.²⁵⁸ Uskonnon alalla naiset toimivat merkittävässä tehtävässä esimerkiksi papittarina.²⁵⁹

Naiset saattoivat olla myös filosofeja²⁶⁰ tai toimia hyväntekijöinä.²⁶¹ Hyväntekijät tekivät sosiaalisia, poliittisia ja taloudellisia palveluksia kaupungeilleen.²⁶² Vastapalvelukseksi hyväntekijöiden hyvät teot kirjoitettiin usein kiveen. Hyväntekijöiden kunnioittaminen piirtokirjoituksilla oli jo vakiintunut asemansa klassisella ajalla. Hellenistisellä ajalla kirjoituksista tuli yksityiskohtaisempia.²⁶³ Naisia kunnioitettiin hyväntekijöinä hyvin samalla tavalla kuin miehiäkin.²⁶⁴

Baumanin mukaan naisten asema julkisessa elämässä muuttui Octavianuksen perustaessa prinssiä 27 eKr. Naiset vaikuttivat monilla julkisen elämän alueilla enemmän kuin aiemmin. Erityisesti Augustuksen hovin naisilla oli paljon poliittista valtaa.²⁶⁵ Hovin naisten käytös ja pukeutuminen olivat todennäköisesti esimerkkinä muille naisille ja heidän muuttuneen asemansa on täytynyt vaikuttaa naisten asemaan myös muualla yhteiskunnassa.

Kuten luvussa kaksi kävi ilmi, nainen saattoi vapautua holhoojastaan synnytettyään kolme tai neljä lasta. Itse asiassa laki ei ollut ainoastaan näin

255 Kampen 1981, 107-129.

256 Kampen 1981, 117.

257 Kampen 1981, 127.

258 Kampen 1981, 114-115.

259 Lefkowitz ja Fant 2005, 273-306.

260 Lefkowitz ja Fant 2005, 167-170.

261 Lefkowitz ja Fant 2005, 158-161.

262 Van Bremen 1984, 225.

263 Winter 2003, 184.

264 Van Bremen 1984, 225. Naishyväntekijöitä: File, Apolloniuksen tytär ja Thessaluksen vaimo 1. vuosisadalta eKr. oli ensimmäinen naispuoleinen *συνεργήτορος* (viranhaltija, joka sai käyttää kruunua, Liddell ja Scott 1973, 1641). Hän rakennutti omalla kustannuksellaan vesiputket kaupunkiin (Lefkowitz ja Fant 2005, 158; Burnstein 1985, 59). Roomalaiselle Junia Theodoralle, Luciuksen tyttäreille myönnettiin useita kunniarvoja 1. vuosisadalta jKr. hänen hyvien tekojensa vuoksi, joita hän teki Lykialaisille kaupungeille. Häntä voidaan kutsua Lykian kaupunkiliiton suojelijaksi, *patronus provinciae* (Winter 2003, 183-193, 205-10). Junia Theorodan aikainen Klaudia Metrodora, joka oli kreikkalainen alkuperältään, mutta Rooman kansalainen, toimi muun muassa kaupunkinsa korkeimmassa virassa kahdesti ja oli kolmentoista joonialaisen kaupungin muodostaman liiton kuningattarena (Winter 2003, 210-211, 182).

265 Bauman 1992, 99-100.

positiivinen, siihen sisältyi myös kääntöpuoli. Augustus ei ollut suinkaan säätänyt lakia taatakseen naisille parempia mahdollisuuksia itsenäisyyteen vaan päinvastoin. Baumanin mukaan Augustus sääti lait, koska ihmiset olivat vastahakoisia avioitumaan ja tekemään lapsia. Alhainen syntyvyys oli aiheuttanut pulan sotilaista ja työvoimasta.²⁶⁶ Niinpä laki sääti, että avioeron tai puolison kuoleman sattuessa, 20-50-vuotiaan naisen tuli mennä naimisiin uudelleen.²⁶⁷ Juliaanisen lain mukaan leskeydyttyään nainen sai vuoden suruajan ja papiaanisen mukaan kahden vuoden. Eron sattuessa sekä juliaaninen että papiaaninen laki salli kuuden kuukauden naimattomuuden (*Tituli Ulpiani* 14).²⁶⁸ Jos nainen ei mennyt naimisiin, häntä rangaistiin siitä: juliaanisen lain mukaan nainen menetti koko perintöoikeutensa ja papiaanisen mukaan puolet perinnöstään (*Gaius Institutiones* III.286).²⁶⁹ Koska lapsikuolleisuus oli suuri, lapsiksi ei tulkittu kaikkia syntyneitä lapsia. Jos lapsi syntyi, mutta häntä ei ehditty nimetä, ei häntä laskettu (ainakaan Flaviusten valtakaudella) lapseksi ollenkaan. Jos taas lapsi kuoli lapsena, nimeämisen ja täysi-ikäisyyden välillä, täytyi lapsia olla kuollut näin kaksi, jotta he laskettaisiin yhdessä yhdeksi lapseksi. Vasta naimaikäiseksi selvinneet tytöt tai murrosikään ehtineet pojat laskettiin vanhempiensa lapsiksi lain edessä.²⁷⁰

Näyttää siis siltä, että naiset eivät olleet missään yhteiskuntaluokassa täysin julkisesta elämästä. Orjat ja vapautetut orjat tekivät työtä julkisilla paikoilla. Vapaat tai vapautetut naiset saattoivat harjoittaa yritystoimintaa joko *tutorin* välityksellä tai itsenäisesti riittävän lapsimäärän synnyttämisen jälkeen. Varakkaille naisille aukesi edellisten lisäksi mahdollisuus myös hyvän tekemiseen ja sitä kautta yhteiskunnallisen aseman hankkimiseen. Kuitenkin naiset olivat yleensä sidottuja avioliittoonsa vanhuuden päiviinsä saakka. Heidän aikuisuutensa kului todennäköisesti synnyttäessä ja kasvattaessa lapsia. Monet lapset kuolivat pieninä, ehkä myös useampi aviomies. Alkukristillisten seurakuntien naiset elivät samanlaisten yhteiskunnallisten edellytysten alaisina kuin muutkin naiset.

4.3. Virat pastoraalikirjeissä

Tärkeimmät jaksot pastoraalikirjeiden virkakysymyksen kannalta ovat 1. Tim.

²⁶⁶ Bauman 1992, 106.

²⁶⁷ Gardner 1986, 77.

²⁶⁸ Treggiari 1991, 73. Roomalainen vuosi oli 10 kuukautta (Gardner 1986, 53).

²⁶⁹ Treggiari 1991, 72.

²⁷⁰ Treggiari 1991, 67.

3:1-15, 5:1-20 ja Tit. 1:5-9. Niissä käsitellään seurakunnan paimenen, diakonin, vanhimman ja lesken tehtäviä. Kirjeiden perusteella on epäselvää ovatko kaikki kirjoittajan mainitsevat tehtävät virkoja vai viittaako kirjoittaja vain ihmisten luonnolliseen asemaan yhteisössä.²⁷¹ Todennäköistä onkin, että sosiaalisella hierarkialla ja seurakunnan virkarakenteella on merkittävä yhteys. Käsittelen ensin kolmea ensimmäistä virkaa, sitten pastoraalikirjeiden seurakuntarakennetta ja lopuksi analysoin leskiä koskevan jakson.

Riippuen kirjeiden ajoituksesta, virat voidaan nähdä joko Paavalin ajan jälkeisenä kehityksenä tai itse Paavalin asettamina. Yleisenä konsensusena voidaan pitää ensimmäistä vaihtoehtoa.²⁷² Tämän mukaan Paavalin kuoltua pastoraalikirjeiden seurakuntia uhkasivat opilliset erimielisyydet. Jotta seurakunnat saatiin pysymään terveessä opissa, oli virkarakennetta ja viranhaltijoiden valtaa vahvistettava.²⁷³ Viimeaikaisista tutkimuksista Marshall, Mounce ja Johnson edustavat konsensuksen vastaista kantaa. Heidän mukaansa kyseessä ei ole virkojen postpaavalilainen kehittyminen, vaan Paavalin aitojen kirjeiden kanssa sopusoinnussa oleva virkakäsitys.²⁷⁴ Mielestäni kummallakin kannalla on perusteensa. Pastoraalikirjeiden virat voidaan nähdä yhtenevänä joko konsensuksen mukaisten aitojen Paavalin kirjeiden virkakäsityksen kanssa (esim. 1. Tess. 5:12; 1. Kor. 16:15-18; Room. 12:7-8, 16:1; Fil. 1:1)²⁷⁵ tai sitten lähempänä toisen vuosisadan apostolisten isien kirjoitusten virkoja (esim. Did. 15:1; 1. Klem. 42:4-5; 44:5; 47:6; 54:2; 57:1; Pol. Fil. tervehdykset; 5:2, 6:1; 11:1; I. Ef. 1:3; 2:1-2; 4:1). On selvää, että pastoraalikirjeillä on yhteys kumpaankin kirjoitusryhmään. Näyttää kuitenkin siltä, että pastoraalikirjeiden virkakäsitys on lähempänä Paavalin aitojen kirjeiden kuin apostolisten isien virkakäsitystä.

4.3.1. Paimen

Pastoraalikirjeiden kirjoittajan mukaan vastaanottajaseurakunnissa on tai niissä tulisi olla paimen ja/tai vanhimpia (1. Tim. 3:1-7; 5:17-20; Tit. 1:5-9). Ensimmäisen Timoteuskirjeen paimenta koskeva jakso (3:1-7) käsittelee lähinnä

²⁷¹ Schüssler Fiorenza 1983, 290.

²⁷² Campbell 1994, 176. Lisää kirjeiden ajoituksesta ensimmäisessä luvussa.

²⁷³ M. MacDonald 1988, 159.

²⁷⁴ Marshall 2003, 516-523; Mounce 2000, 153-155; Johnson 2001, 217-218.

²⁷⁵ Johnson 2001, 220-223.

paimenen virkaan pyrkivän henkilön ominaisuuksia. Valtaosa kriteereistä on eettisiä vaatimuksia, jotka ovat tyypillisiä kreikkalais-roomalaiselle moraalidiskurssille.²⁷⁶ Roomalaisten kenraalien vaatimukset olivat hyvin samankaltaiset. Tällaisten hyvelistojen tarkoituksena oli taata johtajien sosiaalinen kunnioitus.²⁷⁷ Paimenta koskevassa hyvelistassa käytetään monia sanoja, jotka viittaavat nimenomaan kunnioitettuun asemaan yhteiskunnassa. Esimerkiksi jakeessa kaksi mainitaan, että hänen tulee olla ἀνεπίλημπος, arvostelun ulkopuolella, moitteeton, nuhteeton²⁷⁸ ja σώφρων maltillinen/kunniallinen, joka viittaa nimenomaan sosiaaliseen kunniallisuuteen.²⁷⁹ Jakeessa neljä esiintyvä σεμνός merkitsee kunnioitettavaa, arvokasta käytökseltään ja viittaa kunnioitettuun käytökseen yhteiskunnan säädösten mukaisesti.²⁸⁰ Sen jälkeen jakeessa kuusi varoitetaan paimenta joutumasta vastustajan (διάβολος) tuomion alaiseksi. Vastustaja voidaan tulkita ihmisvastustajaksi tai saatanaksi.²⁸¹ Lisäksi jakeessa seitsemän sanotaan suoraan, että paimenella tulee olla hyvä maine (sanatarkasti todistus, μαρτύριον) ulkopuolella olevien keskuudessa.

Virkaan kuuluvista seurakunnallisista tehtävistä mainitaan vain, että hänen tulee opettaa, hallita ja olla vieraanvarainen (1. Tim. 3:2, 4, 5).²⁸² Jotta paimen voisi olla hyvä opettamaan, hänen täytyi todennäköisesti olla koulutettu edes jonkin verran. Ylempiin sosiaaliluokkiin kuuluvat miehet olivat todennäköisemmin koulutettuja kuin alempiin kuuluvat. Seurakunnan hallitseminen liitetään oman huonekunnan hallitsemiseen (j. 4). Kirjoittaja olettaa huonekuntaan kuuluvan vaimon ja lasten lisäksi orjia, koska hän erottaa lasten ja huonekunnan hallitsemisen toisistaan (j. 4).²⁸³ Vernerin mukaan suurin osa Rooman valtakunnan alueella asuneista ihmisistä kuului alempiin sosiaaliluokkiin.²⁸⁴ Heillä ei ollut varaa niin suuriin koteihin, joissa seurakunta

276 Jakson kreikkalais-roomalaisista paralleleista Dibelius ja Conzelmann 1984, 50-51.

277 D. MacDonald 1983, 71.

278 Liddell ja Scott 1973, 134; Liljeqvist 2001, 21.

279 D. MacDonald 1983, 71.

280 D. MacDonald 1983, 71.

281 Bassler 1997, 68.

282 Johnson (2001, 223) pitää aktiivisuutta vaativina tehtävinä ainoastaan opettamista ja vieraanvaraisuutta.

283 Verner 1983, 133.

284 Verner 1983, 53.

olisi voinut kokoontua.²⁸⁵ Kristityt kokoontuivat siis yläluokkaan kuuluvien kodeissa ja näyttää siltä, että näiden huonekuntien omistajien keskuudesta valittiin seurakuntien paimenet.²⁸⁶ Myös vieraanvaraisuuden vaatimus indikoi, että paimenella tuli olla riittävän suuri talo ja omaisuutta pitääkseen huolta matkalaisista.²⁸⁷ Vaatimuslistan mukaan paimenen tulee hallita hyvin huonekuntaansa. Vaikka ihannepaimen kuvataankin miehiin sopivilla käsitteillä, kuvaus ei yksiselitteisesti sulje naisia viran ulkopuolelle.²⁸⁸ Kuitenkin kuvaus rajoittaa merkittävästi sitä naisten ryhmää, joka kelpaa virkaan. Sillä jos nainen ei saa hallita miestään, hän ei voi hallita kotiaan hyvin eikä huonosti, ellei ole leskeytynyt ja huonekuntansa pää.²⁸⁹ Voidaankin olettaa, että huonekuntien päinä toimineet naiset saattoivat toimia myös paimenina tilanteissa, joissa seurakuntaan ei kuulunut yhteiskunnallisesti heitä korkeampiarvoisia miehiä.

4.3.2. Diakonit

Toinen pastoraalikirjeissä esiintyvä seurakunnallisen viranhaltija on diakoni (1. Tim. 3:8-13). Diakoni esiintyy myös muualla UT:ssa virkana (Fil. 1:1, Room.16:1-2). Diakonin vaatimukset ovat hyvin samantapaisia paimenen vaatimusten kanssa. Kuten paimenelta, niin diakoniltakin vaaditaan kykyä hallita suurta taloutta; lasten ja huonekunnan hallitseminen mainitaan erillisinä asioina (j.12). Näyttää siltä, että myös diakonit olivat ylempään sosiaaliluokkaan kuuluvia talonomistajia. Jakeen 9 perusteella voidaan päätellä, että diakoninkin tehtäviin kuului opettaminen.²⁹⁰ Diakonin ja paimenen suurin ero näyttää ilmenevän nimityksissä. Diakoni tarkoittaa auttajaa ja paimen paimentajaa (ohjaajaa/johtajaa).²⁹¹ Diakoni saattoi olla myös paimenen avustaja.²⁹²

Diakoneja käsittelevän jakson (1. Tim. 3:8-13) keskellä jakeessa 11 kirjoittaja siirtyy puhumaan naisista. Naiset voivat olla joko diakonien vaimoja tai

285 Verner 1983, 56-63.

286 Shüssler Fiorenza (1983, 290) itsestään selvänä, että huonekuntien päät olivat myös kotiseurakuntien johtajia, mutta hän pitää piispan tehtävää tästä erillisenä (laajempänä). Campbellin (1994, 182) mukaan paimenelta vaaditut ominaisuudet ovat hyvin toimeentulevan talonomistajan ominaisuuksia.

287 Mac MacDonald 1988, 212.

288 Maloney 1995, 369.

289 Bassler 1997, 72.

290 Marshall 2003, 487-488.

291 Johnson 2001, 226.

292 Collins 1990, 237-238.

naisdiakoneja. Heitä voidaan pitää diakonien vaimoina seuraavista syistä: 1) Naisia koskeva jakso on sijoitettu miesdiakoneja koskevan jakson keskelle, joten on luultavampaa, että aihetta ei vaihdeta kesken, vaan naiset ovat diakonien vaimoja. 2) Jakeet 11 ja 12 käsittelevät samaa teemaa, diakonin perhettä, ja kuuluvat yhteen. 3) Jos jakeessa 11 esiteltäisiin kolmas virka, olisi esittely yksityiskohtaisempi. 4) Koska jakeessa 12 γυνή viittaa vaimoon, on luonteavaa, että sana esiintyy samassa merkityksessä myös edellisessä jakeessa. 5) Jos kirjoittaja olisi halunnut puhua naisdiakoneista, hän olisi voinut luoda siihen tarkoitukseen termin. 6) Sana γυνή ei voi viitata virkaa liian yleisen luonteensa takia vaan esiintyy tässä yleisessä merkityksessään vaimo. 7) Koska naisilta kielletään opettaminen ja hallitseminen, he eivät voi olla myöskään seurakunnallisesta virasta osallisia. 8) Naisdiakoneihin ei ole yhtään viittausta muualla UT:ssa.²⁹³ Naisdiakoni-tulkintaa taas puoltavat seuraavat argumentit: 1) Kuten jakeessa 8 siirtyessään uuteen virkaan, kirjoittaja käytti sanaa ὡσαύτως, niin myös tässä sanan avulla siirrytään erilliseen vaikka samankaltaiseen ryhmään. 2) Jos kirjoittaja tarkoittaisi vaimoja, hän käyttäisi joko omistusmuotoa tai määräistä artikkelia. 3) Koska naisdiakonia merkitsevää sanaa ei ollut olemassa, oli riittävää viitata naisiin diakoneista puhuttaessa erotukseksi miesdiakoneista. 4) Olisi omituista, että diakonien vaimoja ohjeistettaisiin erikseen, mutta paimenten vaimoja ei. 5) Paavalin seurakunnissa oli naisdiakoneja (Room. 16:1), joten on todennäköistä että myös ensimmäisen Timoteuskirjeen seurakunnassa oli naisia diakoneina.²⁹⁴ Mielestäni kirjoittajan mainitsemat naiset olivat seurakunnassa diakoneina, mutta kirjoittaja haluaa jättää heidän huomioimisensa mahdollisimman vähälle. Kirjoittaja haluaa antaa kuvan seurakunnasta, jossa ihannediakonit ovat miehiä, mutta jos naisia sattuu olemaan diakoneina, heille tulee osoittaa lyhyet ohjeet. Naisia olikin harvemmin diakoneina, koska naiset olivat harvemmin huonekuntiensa päitä.

4.3.3. Vanhimmat

Seurakuntien vanhimpien asema näyttää päällisin puolin epäselvältä. Toisaalta 1. Tim. 5:1-2 näyttää viittaavan vanhimmalla iällisesti vanhempaan mieheen ja naiseen (πρεσβύτερος) mutta taas toisaalla samassa luvussa vanhinta pidetään

²⁹³ Mounce 2000, 202-203.

²⁹⁴ Marshall 2003, 493-494.

seurakunnallisen viran haltijana (j. 17-21, πρεσβύτερος). Myös sama jännite on nähtävissä Tituksen kirjeessä, jossa puhutaan toisaalta vanhoista miehistä ja naisista ikäryhminä (2:2-3, πρεσβύτερης, πρεσβυτις) ja toisaalta seurakunnallisista viranhaltijoista (1:5-9, πρεσβύτερος).²⁹⁵ Asian tekee vielä monimutkaisemmaksi se, että Tituksen viranhaltijoita koskevassa jaksossa tehdään yhtäläisyysmerkki vanhimman ja paimenen viran välille. 1. Tim. 5:1 mukaan vanhempia miehiä tulee kohdella kuin isiä, toisin sanoen kuten *paterfamiliasta* ja vanhempia naisia kuten äitejä. Seurakunnallisten vanhimpien virasta mainitaan, että siihen kuuluu ensisijaisesti hallitseminen ja jotkut lisäksi opettavat (j. 17). Tituksen kirjeen vanhimhalle/paimenelle osoitetut vaatimukset ovat hyvin samantapaisia Timoteuskirjeen paimenen ja diakonin vaatimusten kanssa (1. Tim. 3).²⁹⁶ Vanhinten viralla on yhteyksiä sekä kreikkalais-roomalaisten harjoittamaan kollegiaaliseen hallintotapaan että juutalaisiin synagogien vanhinten neuvostoihin (γερονσία).²⁹⁷ Synagogan pää oli ἀρχισυνάγωγος, joka oli usein huonekunnan omistaja, toisinaan myös nainen.²⁹⁸ Vanhimmat eivät ole ainoastaan pastoraalikirjeiden termi, vaan virka löytyy myös muualta Uudesta testamentista (Apt. 14:23; Apt. 20:17; Jaak. 5:14; 1. Piet. 1:1-2).²⁹⁹ Pastoraalikirjeiden vanhimmistoa oli todennäköisesti hallinnollinen neuvosto, joka koostui arvostetuista huonekuntien päistä ja heidän joukostaan valittiin seurakunnan paimen.³⁰⁰

Jos oletetaan, että kirjoittaja on ollut looginen termiensä valinnassa, virkoja tarkoittavat termit esiintyvät aina samassa merkityksessä. Näin ollen πρεσβύτερος viittaisi aina seurakuntavanhimpiin ja πρεσβύτερης ja πρεσβυτις vanhoihin miehiin ja naisiin. Tällöin 1. Tim. 5:1-2:ssa esiintyvät miehet ja naiset olisivat seurakuntavanhimpia ja Tit. 2:2-3:ssa iällisesti vanhoja miehiä ja naisia.

295 Vanhat miehet ja naiset ovat olleet todennäköisesti viisi-kuusikymmenvuotiaita ja sitä vanhempia (Filon *Op. mund.* 103-105 ja *Speg. Leg.* 2.33; Aulus Gellius *Noctes Atticae* 10.28.1).

296 Katso Mouncen (2000, 156-158) vertailutaulukko vaatimuksista.

297 Johnson 2001, 218-219. Synagolaitoksen ja alkuseurakunnan virkojen suhteesta Burchaell 1994, *From Synagogue to Church. Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*.

298 Brooten 1982, *Women Leaders in the Ancient Synagogue*.

299 On mielenkiintoista, että Tituksen kirjeen tapaan myös Apostolien teot (20:17, 28) ja 1. Piet. (1:1-2) samaistavat vanhimman tehtävät ja seurakunnan paimentamisen. Vanhimman viran kehityksestä katso Campbell 1994, *The Elders. Seniority within Earliest Christianity*.

300 Shüssler Fiorenza 1983, 290.

Kun *προεσβύτερος* mainitaan ilman että sukupuoli käy ilmi, voidaan olettaa, että sanalla voidaan viitata sekä miehiin että naisiin. Koska seurakuntavanhimmilta vaadittiin Tituksen kirjeessä (1:6-9) samoja ominaisuuksia kuin paimeniltakin, on syytä olettaa, että myös Timoteuskirjeen (3:1-7) paimenille osoitetut vaatimukset koskevat myös vanhimpia. Näin ollen vanhimmilta edellytettiin riittävää yhteiskunnallista asemaa ja oman huonekunnan hallintaa. Tämä selittää sen, miksi myös naisista käytettiin samaa termiä *προεσβύτερος* kuin miehistä (1. Tim. 5:2). Huonekuntansa päänä toimiva itsenäinen nainen oli yhteiskunnallisesti niin korkeassa asemassa, että hän saattoi myös seurakunnassa toimia vastuutehtävissä.

4.4. Seurakuntarakenne

Mielestäni pastoraalikirjeet antavat itsessään vastauksen esittämäänsä seurakuntarakenteeseen ja sen perusteisiin. 1. Tim. 3:15 kutsuu seurakuntaa Jumalan huonekunnaksi (*οἶκος θεοῦ*), 2. Tim. 2:20 suureksi taloksi (*μεγάλη οἰκία*) ja Tit. 1:7 seurakunnan paimenta Jumalan huonekunnan hoitajaksi (*οἰκονόμος*). Pastoraalikirjeiden kirjoittaja ajattelee, että seurakunta rakentuu kuten huonekunta. Hänen mukaansa seurakunnassa tulee myös käyttäytyä kuten huonekunnassa (j. 15).³⁰¹ Huonekunnissa alisteisessa asemassa olevien, orjien, lapsien ja vaimojen, tulee alistua myös seurakunnassa ja huonekuntien päiden tulee hallita myös seurakuntaa.³⁰² On selvää, etteivät vaimot olleet samassa asemassa kuin naiset, jotka itse toimivat huonekuntiansa päinä. Pastoraalikirjeiden kirjoittaja ei kuitenkaan halua alleviivata tätä eroa. Hän pyrkii vaikenemaan naisten mahdollisuuksista seurakunnallisiin johtoasemiin.

Timoteuksen, Tituksen ja Paavalin asema virkarakenteessa on epäselvä. Paavalia kirjoittaja kutsuu apostoliksi (kirjeet eivät tunne ketään muuta apostolia), saarnaajaksi, opettajaksi ja palvelijaksi (esimerkiksi 1. Tim. 2:7; 2. Tim. 1:1, 11). Timoteusta kirjoittaja kutsuu ainakin evankelistaksi (2. Tim. 4:5), Kristuksen sotamieheksi (2. Tim. 2:3), työntekijäksi (2. Tim. 2:15) ja Herran palvelijaksi (2. Tim. 2:24). Timoteuksen ja Tituksen tulee muun muassa saarnata sanaa, nuhdella, varoittaa, kehottaa (2. Tim. 4:2; Tit 2:6, 9, 15), käskää ja opettaa (1. Tim. 1:3; 4:11), neuvoa (1. Tim. 5:1-2) ja heidän tulee olla muiden esikuvia (1. Tim. 4:12; Tit. 2:7). Heidät kuvataan ihannejohtajiksi: he seuraavat apostolista oppia,

301 Verner 1983, 145-147.

302 Shüssler Fiorenza 1983, 289.

tottelevat Paavalin ohjeita, ovat viisaita, autoritäärisiä johtajia ja miehiä.³⁰³ Heillä ei kuitenkaan ole mitään selkeää asemaa paikallisseurakunnassa. He ovat kaikkien paikallisten virkojen yläpuolella.

4.5. Lesket 1. Tim. 5:3-16

3. Tue taloudellisesti leskiä, jotka ovat oikeita leskiä. 4. Mutta jos jollakin leskellä on lapsia tai lapsenlapsia, oppikoot nämä ensin täyttämään velvollisuutensa omaa perhekuntaansa kohtaan ja korvaamaan vanhemmilleen heidän vaivansa, sillä se on Jumalan mielen mukaista. 5. Yksin jätetty oikea leski panee toivonsa Jumalaan ja rukoilee hellittämättä yötä päivää, 6. mutta nautinnonhaluinen on jo eläessään kuollut. 7. Muistuta leskiä tästäkin, jotta he eläisivät nuhteettomasti. 8. Mutta se, joka ei huolehdi omaisistaan, varsinkaan huonekuntalaisistaan, on kieltänyt uskonsa ja epäuskoista pahempi. 9. Leskeksi luetteloitakoon vain yli kuusikymmentävuotias, yhden miehen vaimo, 10. joka on tunnettu hyvistä teoistaan, siitä että hän on kasvattanut lapsia, ollut vieraanvarainen, pessyt pyhien jalkoja, auttanut ahdistuneita, ja kaikin tavoin tehnyt hyvää. 11. Mutta nuoria leskiä älä ota mukaan, sillä intohimojen herätessä he vieraantuvat Kristuksesta ja haluavat mennä naimisiin. 12. Näin he joutuvat tuomion alaisiksi, koska ovat hyljänneet ensimmäisen uskonsa. 13. Kierrellessään taloissa he oppivat laiskoiksi, ja lisäksi juoruisiksi ja sekaantumaan muiden asioihin, puhumaan mitä ei pitäisi. 14. Siksi tahdon, että nuoremmat naiset menevät naimisiin, synnyttävät lapsia ja hallitsevat kotinsa, eivätkä näin anna vastustajille mitään aihetta solvaamiseen. 15. Sillä jotkut ovat jo kääntyneet seuraamaan saatanaa. 16. Jos jollain uskovalla naisella³⁰⁴ on leskiä, hänen tulee huolehtia heistä. Heillä ei pidä rasittaa seurakuntaa, jotta se voisi pitää huolta oikeista leskistä.

4.5.1. Leskien kunnioittaminen

Jakso alkaa kehotuksella kunnioittaa tai tukea taloudellisesti oikeita leskiä. Sanan (τιμᾶω) merkityksestä on erimielisyyttä. On selvää, että jakeessa 6:1 orjia

kehotetaan kunnioittamaan isäntiään, eikä sanan toinen merkitys ole mahdollinen,³⁰⁵ kun taas jakeessa 5:17 on selvää, että kirjoittaja puhuu vanhinten palkasta, koska perustelee vaatimustaan palkkaan liittyvillä lainauksilla (5:18).³⁰⁶

Leskien kohdalla tilanne on monisyisempi. τιμᾶω voidaan tulkita tässä kohtaa ainakin kolmella tavalla. 1) Kirjoittaja voidaan nähdä kehottavan seurakuntaa maksamaan palkkaa oikeille, seurakunnallisessa virassa toimiville, leskille erotuksena muista leskistä. Tulkintaa voidaan perustella esimerkiksi sillä, että koska leskiä koskeva jakso on juuri ennen jaetta 17, on luontevaa, että sana esiintyy kummassakin yhteydessä samassa merkityksessä.³⁰⁷ 2) Toisaalta sanan

303 Maloney 1995, 366.

304 Uskova nainen (πιστή) löytyy vanhimmista käsikirjoituksista (ⲛ A C F G jne). Textus Receptuksessa, majuskelikäskirjoituksissa D K L Ψ sekä suurimmassa osassa minuskelikäskirjoituksista uskovan naisen lisäksi mainitaan myös uskova mies, πιστὸς ἢ πιστή. Metzgerin (1994, 574-575) mukaan lyhyempi lukutapa on luotettavampi, koska on todennäköisempää, että kopioija on laajentanut ilmaisua jakeen neljä valossa, kuin että πιστὸς ἢ olisi unohtunut sattumalta.

305 Verner 1983, 163.

306 Johnson 2001, 261, 277-278.

307 Verner 1983, 162.

voidaan tulkita merkitsevän jakeessa kolme vain kunnioitusta, vaikka myöhemmissä jakeissa puhutaankin oikeiden leskien taloudellisesta tukemisesta.³⁰⁸ 3) Todennäköisimmältä vaihtoehdolta näyttää kuitenkin se, että sana tarkoittaa kunnioittamista erityisesti taloudelliseen tukemisen muodossa.³⁰⁹ Kun jae kolme luetaan yhdessä jakeen neljä kanssa, on luontevaa, että kunnioittamisella tarkoitetaan ensisijassa huolenpitoa ja taloudellista tukea. Kaikkia leskiä tulee kunnioittaa, mutta seurakunnan taloudellista tukea tarvitsevat vain oikeat lesket, johon jae kolme viittaa.³¹⁰ Juutalaiset olivat ainut yhteisö Rooman valtakunnassa, jotka tukivat leskiä taloudellisesti ennen kristinuskoa. Kristinuskoon leskien avustamisen perinne siirtyikin juuri juutalaisuudesta.³¹¹

Kristityt eivät olleet aiemmin määritelleet avunjako periaatetta koskien sitä, keille leskille avustuksia jaetaan ja keille ei.³¹² Nyt näyttää kuitenkin tulleen tilanne, että jonkinlainen avunjakoperiaate oli tarpeen. Siksi kirjoittaja tekee erotuksen oikeiden ja muiden leskien välille. Jae viisi selittää jakeen neljä ohella, mikä on kahden leskiryhmän oleellisin ero: oikea leski on sekä ilman miestä että ilman taloudellista tukea.³¹³ Hänellä ei siis ole omaisia (j. 4, 5 ja 8) eikä hyväntekijää (j. 16), joka pitäisi hänestä huolta.³¹⁴ Hän ei myöskään ole enää siinä iässä, että voisi hankkia itselleen miehen, joka takaisi hänelle taloudellisen turvan.³¹⁵ Pastoraalikirjeiden kirjoittaja hyväksyy tuettaviksi leskiksi siis vain todellisessa taloudellisessa hädässä olevat lesket.

4.5.2. Lasten velvollisuudet

Vanhempien kunnioittaminen (2. Moos. 20:12) oli jo juutalaisuudessa merkinnyt heidän taloudellista tukemistaan (Mark. 7:9-13).³¹⁶ Kreikkalainen ihanne oli maksaa vanhemmille takaisin heidän vaivansa (Platon *Lait* 4.717).³¹⁷ Myös

308 Dibelius ja Conzelmann 1984, 73.

309 Scott 1947, 57; Marshall 2003, 582; Mounce 2000, 278-279; Johnson 2001, 260; Winter 2003, 128; Saarinen 2007, 57.

310 Marshall 2003, 582; Mounce 2000, 278.

311 Bassler 1997, 93. Johnson 2001, 272. Vanhassa testamentissa kehoitettiin leskien avustamiseen (Deut. 24:19; Jes. 1:17). Luukas mainitsee alkuseurakunnan avustaneen leskiä (Apt. 6:1).

312 Winter 2003, 127.

313 Scott 1947, 57.

314 Verner 1983, 163.

315 Marshall 2003, 583.

316 Mounce 2000, 279; Johnson 2001, 260.

317 Mounce 2000, 280. Katso myös Malherbe 36c.

Rooman valtakunnassa lapset pitivät vanhemmistaan huolta. Jos nainen leskeytyi, hän yleensä palasi joko isänsä tai vanhimman poikansa kotiin ja tämän huonekunta piti hänestä huolta.³¹⁸ Tietenkin jos nainen oli riittävän varakas, hän saattoi jäädä leskeydyttyään elämään itsenäisesti. Näyttää siltä, että kirjeen seurakunta oli alkanut tukea taloudellisesti myös leskiä, joilla oli omaisia. Kirjoittaja haluaakin vähentää seurakunnan taloudellista taakkaa ja siirtää leskien huolehtimisen takaisin heidän omaisilleen.³¹⁹ Kirjoittaja perustelee vaatimusta hengellisesti: Vanhempien tukeminen on Jumalan mielenmukaista. Kohdan voidaan nähdä viittaavan myös viidenteen käskyyn (vertaa Ef. 6:2).³²⁰

Jakeessa kahdeksan kirjoittaja palaa jakeen neljä teemaan. Hän toistaa jakeen keskeisen sisällön voimakkaammalla tavalla.³²¹ Kun jakeessa neljä kirjoittaja toi esille kuinka vanhemmista huolehtiminen on Jumalan mielenmukaista, jakeessa kahdeksan hän toteaa, että se, joka ei pidä huolta omaisistaan on kieltänyt uskonsa. Viittaus siihen, että uskova olisi näin epäuskoista pahempi, voidaan nähdä liittyvän siihen, että pakanatkin pitivät huolta omaisistaan.³²²

4.5.3. Oikeat lesket

Jae viisi alleviivaa, että oikea leski on jäänyt yksin kaikin tavoin (hänellä ei ole miestä eikä omaisia, vertaa jakeen 3 selitys). Koska hän on täysin yksin, hänellä ei ole kuin Jumala johon hän panee toivonsa. Oikea leski kuvataan hurskaana, alinomaa rukoilevana (j. 5). Nautinnonhaluisen lesken taas sanotaan olevan eläessään kuollut (j. 6). Jakeessa seitsemän Timoteusta kehoitetaan erityisesti teroittamaan leskille edellä mainittua, jotta he eläisivät nuhteettomasti. Jotkut tutkijat ajattelevat, että nautinnonhaluisuus viittaa rikkaisiin leskiin.³²³ Mielestäni tämä tulkinta on kuitenkin kontekstiin sopimaton, koska jakeissa viisi ja kuusi kirjoittaja puhuu oikeiden leskien käytöksestä. Kirjoittajan mukaan oikea leski on joko hurskas tai nautinnonhaluinen ja jos kirjeen lukija muistuttaa oikeille leskille oikeasta käytöksestä, he ovat nuhteettomia (j. 7). Nautinnonhaluinen oikea leski ei

318 Winter 2003, 126.

319 Marshall 2003, 585; Mounce 2000, 280.

320 Johnson 2001, 261.

321 Marshall 2003, 589.

322 Mounce 2000, 284.

323 Marshall 2003, 588; Johnson 2001, 262.

voi olla rikas, koska leskeyden kriteeri on juuri taloudellisen tuen tarve. Vaikka nuhtelusta seuraisi käytöksen muutos, se ei tekisi rikkaasta leskestä kuitenkaan oikeaa leskeä. Näyttää siis siltä, että seurakunnassa jotkut köyhät eli oikeat lesket ovat käyttäytyneet nautinnonhaluisesti, ehkä osallistumalla nuorten leskien toimintaan. Kirjoittajan huoli leskien nuhteettomuudesta liittyy yhteisön maineeseen ulkopuolella olevien silmissä.³²⁴

Kirjoittajan mukaan lesket tuli kirjata luetteloon (j. 9). Luettelo voidaan nähdä joko seurakunnallisessa virassa toimivien leskien luettelona³²⁵ tai avustuksen saajien listana.³²⁶ Vaikka listaa pitäisikin avustuksen saajien luettelona, on hämmästyttävää kuinka avustukseen oikeutetuille leskille osoitetut vaatimukset (j. 9-10) muistuttavat viranhaltijoille osoitettuja vaatimuksia. Vernerin mukaan ainoa poikkeus on ikävaatimus, jollaista ei kohdistu viranhaltijoihin.³²⁷ On totta, että paimenen ja diakonin virkoihin ei vaadita mitään tiettyä ikää. Heidän tulee kuitenkin olla huonekuntansa päitä (1. Tim. 3:4, 12), eli he olivat todennäköisesti ainakin sen ikäisiä, että perheen edellinen pää (esimerkiksi isä) oli kuollut. Lisäksi seurakuntavanhimmat olivat mitä todennäköisimmin vähintään viisikymmenvuotiaita (katso yllä). Myöhemmin lesken ikä laskettiin viiteenkymmeneen (*Didascalia apostolorum* XIV) ja Khalkedonin kirkolliskokouksessa neljäänkymmeneen.³²⁸

Vaikka lesken kriteerit ovatkin lähellä seurakunnan viranhaltijan kriteereitä, ei siitä voi vielä mielestäni päätellä, että lesket olivat seurakunnallisen viran haltijoita. Kun kriteerilistoja tutkii tarkemmin, huomaa, että leskeltä vaaditaan aiempia hyviä tekoja, mutta ei minkäänlaista hallitsemista (kuten viranhaltijoilta, 1. Tim. 3:4, 12). Päinvastoin lesken aiempaan elämään on täytynyt kuulua alamaisessa asemassa oleville sopivia tehtäviä (kuten lasten kasvattamista, j. 10). On myös huomionarvoista, että ettei leskeltä odoteta mitään muuta kuin että hän rukoilee lakkaamatta. Vaikka viranhaltijoiden tehtävistä ei kerrota paljoa, heidän tehtävistään mainitaan hallitsemisen lisäksi ainakin opettaminen (1. Tim. 3:2, 9; 5:17). Tutkijat ovat usein olettaneet, että leskeyden rajaaminen yli kuusikymmenvuotiaisiin naisiin liittyisi ensisijaisesti siihen, että

324 Johnson 2001, 263.

325 Hanson 1982, 98.

326 Verner 1983, 163.

327 Verner 1983, 163.

328 Mounce 2000, 301.

seurakunnallisten avustettavien (tai palvelutyöntekijöiden) määrä saataisiin supistumaan.³²⁹ Vaikka seurakunnan talous on kirjoittajalla varmasti yleisesti ottaen mielessä, on mielestäni todennäköisempää, että ikärajaus ja vaatimus lasten kasvattamisesta liittyvät ensisijaisesti roomalaisen lain noudattamiseen (katso jakeiden 11-15 selitys).

4.5.4. Nuoret lesket

Nuoret lesket olivat alle kuusikymmentävuotiaita (j. 9, 11, sanatarkastikin 'nuoremmat lesket' νεωτέρας χήρας), todennäköisesti 20-50-vuotiaita, koska heidän oletetaan olevan hedelmällisessä iässä (j. 14).³³⁰ Nuoria leskiä koskeva jakso alkaa vaatimuksella jättää nuoret lesket avustuslistan ulkopuolelle. Tämän jälkeen seuraa paljon negatiivisia syytöksiä nuoria leskiä kohtaan. Ensimmäiseksi kirjoittaja sanoo, että he intohimojen herätessä vieraantuvat Kristuksesta (καταστρηνιάσωσιν τοῦ χριστοῦ)³³¹ ja tahtovat mennä naimisiin. Toiseksi hän sanoo, että näin tehdessään, he ovat tuomion alaisia, koska ovat hyljänneet ensimmäisen uskonsa. Tutkijat ovat käyneet paljon keskustelua siitä, onko kyseessä lesken (selibaatti)valan rikkominen vai kristillisen uskon hylkääminen.³³² Kohta voidaan tulkita niin, että kirjoittaja kehottaa hylkäämään nuoret lesket, koska jotkut heistä ovat tehneet selibaattivalan mutta myöhemmin halunneet mennä naimisiin ja rikkoa valansa.³³³ Tulkinta on epäuskottava seuraavista syistä: 1) Miksi kohta puhuisi ensimmäisestä valasta/lupauksesta, jos lesket olivat leskeytyneitä naisia? Kyseessä on toinen lupaus avioliittolupauksen jälkeen (jos oletetaan, että avioitumiseen liittyi lupaus). Kielenkäyttöä voidaan perustella sillä, että leskiksi kutsuttiin jo tuolloin myös neitsyitä (vertaa I Sm. 13:1), ja heille vala olisi ensimmäinen.³³⁴ Mielestäni neitsyt-tulkinta on epätodennäköinen. Vaikka joukossa olisi ollut neitsyitä, tuskin kirjoittaja olisi valinnut sanojaan heidän mukaansa. 2) Kirjoittaja käyttää todella

329 Maloney 1995, 371; Johnson 2001, 264. Mounce (2000, 286-287) esittää ikärajan syyksi, että yli kuusikymmenvuotiaista ei aiheudu samanlaisia ongelmia seurakunnalle kuin nuoremmista.

330 Winter 2003, 125. Roomalainen laki rankaisi yksin elämisestä hedelmällisessä iässä (ks. luvun alku).

331 στρηνιάω voidaan yksinään kääntää 'viettää ylellistä elämää'

332 Leskenvalan puolesta Houlden 1976, 94; Hanson 1982, 98; D. MacDonald 1983, 75; Verner 1983, 164; M. MacDonald, 1988, 186; Maloney 1995, 372, ja sitä vastaan Marshall 2003, 600; Mounce 2000, 291; Johnson 2001, 266.

333 D. MacDonald 1983, 75; M. MacDonald 1988, 186.

334 Maloney 1995, 372.

voimakasta kieltä ('vieraantuvat Kristuksesta', 'ovat hyljänneet uskonsa', 'ovat kääntyneet seuraamaan saatanaa'). Jos kyseessä olisi vain selibaatin rikkominen avioitumisen kautta, olisiko kirjoittaja väittänyt, että naiset näin lähtevät seuraavat saatanaa? 3) Pastoraalikirjeiden ulkopuolinen materiaali ei anna todisteita leskenvalasta (tai ainakaan kukaan ei esittele materiaalia). Siksi todennäköiseltä vaikuttaa, että πίστις esiintyy tässä perusmerkityksessään: usko.

Ensimmäinen/aiempi usko viittaa kristilliseen uskoon, joka leskillä oli ennen uudelleenavioitumista (vertaa Ilm. 2:4).³³⁵ Kirjoittaja kritisoi sitä, että nuoret lesket menivät naimisiin epäuskoisten kanssa ja vaihtoivat uskontoa. Naisen tuli seurata miehensä uskontoa ja jumalia ja siksi kirjoittaja paheksuu naisten käytöstä. He olivat todennäköisesti konkreettisesti hyljänneet Kristuksen ja lähteneet seuraamaan muita jumalia.³³⁶ Vain tämä selitys selittää kovat sanat uskon hylkäämisestä, saatanan seuraamisesta ja tuo kirjoittajan jakeen 14 kehotuksen ("Siksi tahdon, että nuoremmat naiset menevät naimisiin") loogiseen yhteyteen muun jakson kanssa. On tietenkin selvää, että jos seurakunnan tukemat lesket olivat vailla muuta tukea eli heillä ei ollut miestä, he näin ollen sitoutuivat selibaattiin. En kuitenkaan usko, että oli kyse mistään erityisestä lupauksesta. Toinen kirjoittajan kritiikin kohde nuorissa leskissä oli heidän käytöksensä: he kiertelevät taloissa, ovat laiskoja, juoruisia, sekaantuvat muiden asioihin ja puhuvat mitä heidän ei pitäisi. Tästä kuvauksesta on päätelty, että nuoret lesket ovat harjoittaneet kristillistä palvelutyötä, jota kirjoittaja mustamaalaa.³³⁷ Taloissa kiertely voi liittyä sielunhoitokäynteihin³³⁸ ja sen puhuminen, mitä ei pitäisi, opettamiseen.³³⁹ Toisaalta antiikissa naisia oli tapana syyttää tämänkaltaisista asioista muutenkin (Juvenalis *Saturae* 6.224-226, 398-399).³⁴⁰

Pastoraalikirjeitä myöhemmistä teksteistä on nähtävissä, että leskeydestä kehittyi seurakunnallinen virka (esimerkiksi I Sm. 13:1; I Pol. 4:1; Pol. Fil. 4:3; Tertullianus *De virginibus velandis* 9, *Didascalia apostolorum* XV), eikä pastoraalikirjeiden vaikutusta tässä kehityksessä voi kieltää. Ne, jotka kannattavat

335 Marshall, 1999, 600; Mounce 2000, 291.

336 Marshall 2003, 600-601; Mounce 2000, 291.

337 D. MacDonald 1983, 75-76; Dewey 1992, 357; Marjanen 1992, 155-156; Maloney 1995, 372-373.

338 Verner 1983, 164; M. MacDonald 1988, 187.

339 D. MacDonald 1983, 77; Marjanen 1992, 162; Maloney 1995, 371-373.

340 Bassler 1996, 98. Lisää naisten puhumisen polemisoinnista pastoraalikirjeissä Kartzow 2007, *Gossip and Gender. Othering of Speech in the Pastoral Epistles*.

tulkintaa, että leskeys oli seurakunnallinen virka jo pastoraalikirjeissä, usein tuovat esiin, että virka oli naisten itsenäisen seurakunnallisen toiminnan turvapaikka, koska neitsyinä ja leskinä naiset ovat vapaita miesten vallasta heihin.³⁴¹ Roomalaisen lain edessä tulkinta kuitenkin näyttää omituiselta (vertaa luvun alku). Naiset, erityisesti köyhät naiset, joista avustusta tarvitsevilla leskissä oli selvästi kysymys, olivat lain mukaan aina jonkun miehen hallinnan alla. Olisi erikoista, että miehet olisivat vapaaehtoisesti luovuttaneet naisten huoltajuuden seurakunnalle. Olisiko seurakunnan paimen ollut heidän huoltajansa? Koska seurakunta kokoontui kodeissa ja se koostui huonekunnista, olisivat tällaiset naiset kuitenkin olleet osa uuden huoltajansa huonekuntaa ja tämän vallan alla. Ainut tapaus, milloin nainen saattoi vapautua miesten huoltajuudesta oli, jos vapaa nainen oli kasvattanut kolme (vapautettu neljä) lasta. Jos pastoraalikirjeiden seurakunnissa otettiin leskiä seurakunnallisen tuen piiriin, vaikka heillä oli huoltaja ennestään, on tilanne ollut todella erikoinen.

Pastoraalikirjeissä esiintyy laajasti huoli kristinuskon maineesta ulkopuolisten silmissä (esimerkiksi 1. Tim. 2:2; 3:2,4, 6, 7; 6:1; Tit. 2:5, 8). Leskille ja nuorille naisille (j. 14) osoitetut vaatimukset liittyvät samaan huoleen. Hän haluaa, että nuoret naiset avioituvat (ja nuoret lesket uudelleenavioituvat), synnyttävät lapsia ja hallitsevat kotiaan. Kirjoittaja perustelee vaatimustaan sillä, etteivät nuoret naiset antaisi käytöksellään vastustajalle mitään aihetta kristittyjen solvaamiseen. Vastustajalla hän tarkoittaa epäuskoisia.³⁴² Jakson vaatimukset ovat hyvin samankaltaisia Tituksen kirjeen nuorille naisille osoitettujen vaatimusten kanssa (2:4, 5, katso luku 2.3.3. Nuorten naisten käytös). Koska roomalainen laki rankaisi naisia, jotka eivät menneet naimisiin uudelleen erottuaan tai leskeydyttyään, joutuisi seurakunta ulkopuolisten silmissä huonoon valoon, jos se tukisi taloudellisesti naimaikäisiä leskiä, eikä kehottaisi heitä menemään naimisiin. Samoin lain mukaan lapsia tuli synnyttää ja kasvattaa vähintään kolme, joten täytyihän seurakunnan vaatia samaa myös omilta jäseniltään (j. 10, 14). Samasta syystä oikeille leskille osoitettu vaatimus olla ”yhden miehen vaimo” (j. 9) ei voi viitata siihen, että nainen olisi ollut vain kerran naimisissa, vaan aviolliseen uskollisuuteen.³⁴³ Koska kirjoittaja korostaa muuten kirjeissään

341 Dewey 1992, 357; Bassler 1996, 94.

342 Johnson 2001, 266.

343 Houlden 1976, 93; Marshall 2003, 593-594; Mounce 2000, 287; Johnson 2001, 264; Winter 2003, 136-137. Tätä vastaan Haapa 1978, 183; Dewey 1992, 357; Marjanen 1992, 155; Maloney 1995, 372.

kristinuskon hyvän maineen tärkeyttä, on epätodennäköistä, että hän tässä tekisi linjastaan poikkeuksen. Jotkut ovat esittäneet, että kirjoittaja halusi kehottaa nuoria leskiä avioitumaan uudelleen, jotta heistä ei voisi tulla koskaan seurakunnallisia leskiä,³⁴⁴ joille tämän tulkinnan mukaan sallittiin vain yksi avioliitto elämänsä aikana. Mielestäni tulkinta vaikuttaa epätodennäköiseltä. Ei ainoastaan siksi, että se tekisi leskiä koskevasta jaksosta sisäisesti ristiriitaisen, vaan myös siksi, että tähän lainvastaiseen toimintaan osallistumista vaadittaisiin näin ollen myös paimenilta ja diakoneilta (”yhden vaimon mies”, 1. Tim. 3:2, 12). Valitsemaani tulkintaa tukee lisäksi se, että sekä VT (Gen. 38:8; Deut. 25:5; Ruut. 4:10) että Paavali (1. Kor. 7:9) hyväksyivät uudelleen avioitumisen leskeytymisen jälkeen.

4.5.5. Leskien suojelija

Kirjoittaja on ohjeistanut leskiä koskevassa jaksossa ensin sen, että omaisten tulee huolehtia leskistä, sitten keitä leskiä seurakunnan tulee tukea, ja kolmanneksi miten nuorten leskien kanssa tulee toimia. Jakson päättää suorastaan irrallinen huomautus ”Jos jollain uskovalla naisella on leskiä, hänen tulee huolehtia heistä”.³⁴⁵ Jotkut tutkijat ovat sitä mieltä, että kyseessä on jakeiden 4. ja 8. sisällön toisto.³⁴⁶ Väitteelle onkin perusteensa. Lesket voivat todella olla uskovan naisen sukulaisia, joista hänen tulee pitää huolta. Jakeessa pyritään siirtämään leskistä aiheutuvia taloudellisia kustannuksia seurakunnalta yksilöille eksplisiittisesti (”Heillä ei pidä rasittaa seurakuntaa, jotta se voisi pitää huolta oikeista leskistä”) vaikka sama intentio olikin jo luettavissa jakeista 4. ja 8. Mielestäni kuitenkin näyttää siltä, että kirjoittaja ei puhu ensisijaisesti uskovasta naisesta, jolla on sukulaisleskiä hoidettavanaan, vaan varakkaasta itsenäisestä naisesta, joka on tarjoutunut tukemaan köyhiä leskiä ja ottanut heidät luokseen asumaan.³⁴⁷ Nainen on todennäköisesti leski, joka nauttii riittävästi lapsia synnyttäneen oikeudesta itsenäisyyteensä.³⁴⁸ Tällainen samalla tavalla leskiä luonaan pitänyt varakas nainen (hyväntekijä, *benefactor*) näyttää olleen myös Tabita Apostolien tekojen

344 Maloney 1995, 372.

345 Spicq (1969, 538-539) harkitseekin vaihtoehtoa, että jae olisi jälkikäteen lisätty.

346 Marshall 2003, 606; Mounce 2000, 298.

347 D. MacDonald 1983, 75; Verner 1983, 139; M. MacDonald 1988, 185; Dewey 1992, 357; Maloney 1995, 373.

348 Gaiuksen (*Inst.* I.151-153) mukaan nainen saattoi vaihtaa *tutoria*, milloin tahtoi, jos *tutor* ei miellyttänyt häntä.

yhdeksännessä luvussa (j. 36-41).³⁴⁹ Ilmeisesti aiemmin he, jotka ovat ottaneet leskiä huollettavikseen, ovat saaneet seurakunnalta taloudellista tukea tähän. Kirjoittaja haluaa kuitenkin lopettaa käytännön.³⁵⁰ Tämän valossa onkin yllättävää, että seuraavassa jakeessa hän vaatii, että vanhimmille, jotka hyvin hallitsevat ja opettavat seurakuntaa, tulisi maksaa kaksinkertaista palkkaa.³⁵¹ Kirjoittaja haluaa nähtävästi kohdentaa seurakunnan käytössä olevat varat uudella tavalla.

On mielenkiintoista, että varakas uskova nainen saa pitää suojeluksessaan leskiä, jotka eivät täytä kirjoittajan vaatimuksia oikeille leskille. Tietenkin voi olla, että kirjoittaja ajattelee, että lesket eivät ole oikeita leskiä, koska heillä on joku joka pitää heistä huolta eli uskova nainen. Kuitenkin merkillepantavaa on, ettei kirjoittaja puutu varakkaan naisen tekemisiin yhtään enempää kuin yleensä rikkaiden (vertaa luku 6). Kirjoittajalla näyttää olevan tapana kehottaa rikkaita vain seurakunnan taloudelliseen tukemiseen, mutta muuten hän ei ohjeista heidän käytöstään. Köyhiä ja miestensä vallan alaisia naisia hän sen sijaan nuhtelee kovin sanoin (vertaa koko aiempi leskiä koskeva jakso sekä opetuskielto luvussa kaksi). Näyttää siltä, että yhteiskunnallinen asema oli henkilön asema myös seurakunnassa. Alisteisessa asemassa olevat eivät saaneet kapinoida eivätkä pyrkii johto- tai opetustehtäviin, mutta varakkaat, oman huonekuntansa hallitsijat, sekä miehet että naiset, kuuluivat näille paikoille luonnostaan.

4.6. Johtopäätökset

Kirjoittajan mukaan seurakunnallisten virkojen haltijoiden, paimenen, diakonien ja vanhinten, tuli olla huonekuntiensa päitä. Heidän tuli olla sellaisessa sosiaalisessa asemassa, että he saattoivat harjoittaa auktoriteettiaan muihin seurakuntalaisiin. Varakkaat miehet ja naiset saattoivat olla tässä asemassa, keskiluokkaiset ja köyhemmät eivät. Yleensä varakas itsenäinen henkilö, joka omisti seurakunnan kokoontumiseen riittävän suuren huonekunnan, oli mies. Kirjoittaja puhuu vain vähän yläluokkaisista naisista. Hän mainitsee heidät kolme kertaa, ensin naisdiakoneista (1. Tim. 3:11), sitten naisvanhimmista (5:2) ja kolmanneksi varakkaasta uskovasta naisesta (5:16) puhuessaan. Muuten heidät tulee sisällyttää niihin sosiaalisiin ryhmiin, joihin he luontevimmin kuuluvat.

349 D. MacDonald 1983, 50, 75. Verner, 1983, 139; M. MacDonald 1988, 185; O'Day, 1992, 309.

350 Dewey 1992, 357.

351 D. MacDonald 1983, 75.

Heitä ei voi sisällyttää esimerkiksi leskiin (5:3-15), koska he eivät ole köyhiä, vaan esimerkiksi ohjeistukset rikkaille sopivat heihin paremmin (6:3-10, 17-19). Näyttää siltä, että kirjoittaja ei anna pitkiä ohjeita erityisesti varakkaille naisille, koska 1) varakkaat naiset eivät ole aiheuttaneet kristinuskon maineen tahraantumista ulkopuolisten silmissä vaan ovat käyttäytyneet seurakunnassakin yhteiskunnallisen statuksensa mukaisesti 2) kirjoittaja ei halua loukata varakkaita naisia, ettei seurakunta menettäisi taloudellista tukea, jota he seurakunnalle suovat ja 3) kirjoittaja ei halua korostaa varakkaiden naisten vaikutusmahdollisuuksia vaan pikemminkin vaieta niistä, etteivät he alkaisi käyttää valtaansa laajemmin ja etteivät muut naiset noudattaisi heidän esimerkkiään.

Vaikka leskeys ei vielä pastoraalikirjeissä ole virka, voidaan kuitenkin sanoa, että kirjoittaja pyrki rajoittamaan leskien vaikutusvaltaa. Kirjoittaja ei pidä siitä, että leskiä on niin paljon ja seurakunnan taloudellinen taakka kasvaa. Hän kritisoi nuorten ja sellaisten leskien tukemista, joilla on omaisia. Voidaankin sanoa, että kirjoittaja halusi rajoittaa leskien määrää ja heidän toimiaan. Lesket harjoittivat todennäköisesti seurakunnallisiin virkoihin kuuluvia tehtäviä. Tämä loukkasi sekä kirjoittajaa, seurakunnan yläluokkaisia miehiä että ulkopuolisia. Ei ollut sopivaa, että sosiaaliselta statukseltaan alisteisessa asemassa olevat henkilöt olivat auktoriteettiasemassa ylempiarvoisiinsa nähden. Yhteiskunnallisten moraalisäädösten lisäksi lesket rikkoivat lakia ja seurakunta tuki heitä siinä. Lain mukaan naimaikäisten naisten tuli avioitua olivatpa he sitten naimattomia, leskeytyneitä tai eronneita. Tällaisia leskiä ei ollut sopivaa tukea seurakunnan varoista.

Näyttää siltä, että seurakunnallinen opettaminen rajataan virkojen sisäpuolelle. Ainoastaan viranhaltijat, paimen (1. Tim. 3:2), diakonit (3:9) ja vanhimmat (5:17) voivat opettaa seurakunnassa. Näin ollen muiden seurakuntalaisten oikeus opettamiseen evätään. Kirjoittaja vaatii paimenta olemaan hyvä opettamaan. Vaatimus voi tarkoittaa sitä, että kirjoittaja vaatii paimenilta yhteiskunnallista koulutusta. Huonekuntien päät olivatkin todennäköisemmin koulutettuja kuin muut seurakuntalaiset.

Kaiken kaikkiaan voidaan sanoa, että pastoraalikirjeissä virkojen ulkopuolelle rajoittuvat ala- ja keskiluokkaisten naisten lisäksi suurin osa miehistä ja kaikki orjat, koska sosiaalinen status oli oleellinen kriteeri virkoihin valittaessa. Yhteiskuntaluokan lisäksi ikä ja sukupuoli vaikuttivat statukseen. Vanhemmat olivat korkeammalla kuin nuoremmat ja miehet korkeammalla kuin naiset.

Jokaisen tulisi käyttäytyä yhteiskunnallisen arvonsa mukaisesti, jotta kristinuskoa ei halveksittaisi ulkopuolisten keskuudessa vaan kunnioitettaisiin ja siitä kiinnostuttaisiin ja jopa käännyttäisiin uskoon.

5. Loppukatsaus

Tutkielmani tutkimusongelma oli kolmitahoinen: 1. Miten ja 2. miksi naisten seurakunnallista vaikutusvaltaa rajoitettiin pastoraalikirjeissä? 3. Millainen oli rajoitusten suhde ympäröivän yhteiskunnan käsityksiin naisten vaikutusvallasta? Tutkielmassani tulen siihen tulokseen, että pastoraalikirjeiden naisten seurakunnallisen vaikutusvallan rajoittamisen strategiat voidaan jakaa kolmeen kategoriaan. Naisten vaikutusvaltaa rajoitetaan 1. keskittämällä heidän tehtävänsä kotiin, 2. kieltämällä heiltä seurakunnallinen opettaminen ja hallitseminen sekä 3. rajaamalla heidät seurakunnallisten virkojen ulkopuolelle.

Luvussa Kotiin sitominen esitän, että kirjoittaja antaa Tituksen kirjeessä naisille neljä sopivaa tehtävää: aviomiehen rakastamisen, lasten kasvattamisen, kodin hoitamisen ja hyveiden harjoittamisen. Näiden neljän tehtävän alleviivaamisella kirjoittaja painottaa naisten paikkaa ja tehtäviä kotona. Samoja tehtäviä kirjoittaja painottaa myös muualla pastoraalikirjeissä (1. Tim. 2:9-15 ja 5:10-14). Muualla kuin kotiin sijoittuvia, naisille sopivia, tehtäviä kirjoittaja ei mainitse lainkaan. Kirjoittajan mukaan naiset saattoivat kasvattaa ja opettaa lapsia ja nuorempia naisia. Näyttääkin siltä, että sosiaalisesti korkeammassa asemassa oleva saattoi opettaa alemmassa asemassa olevaa.

Kirjoittaja perustelee kotiin sijoittuvia tehtäviä sillä, että ne ovat 1. oikean opin mukaisia ja 2. ulkopuolisten silmissä oikein. Kirjoittajan teologiaan siis kuului, että naiset olivat miehilleen alamaisia ja että naisten tehtävät sijoituivat kotiin. Syyt naisten tehtävien tällaiseen painottamiseen eivät kuitenkaan olleet ainoastaan teologisia, vaan oli tärkeää käyttäytyä myös ulkopuolisten silmissä oikein. Kristinusko ei saanut joutua ulkopuolisten pilkan kohteeksi, vaan kristityillä tuli olla hyvä maine. Hyvän maineen turvin kristityt saattoivat harjoittaa ja levittää uskontoaan rauhassa. Kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa suhteuduttiin epäilevästi itäisiin uskontoihin. Itäisten uskontojen pelättiin vaikuttavan negatiivisesti erityisesti naisiin ja heidän käytökseensä. Myös kristinusko kuului itäisiin uskontoihin eikä hyvä maine ulkopuolisten silmissä ollut itsestäänselvyys. Kirjoittaja todennäköisesti sekä ennalta ehkäisi huonoa mainetta että puuttui huonoa mainetta aiheuttaneeseen käytökseen. Näyttää siltä, että vastaanottajaseurakunnissa oli naisia, jotka eivät olleet noudattaneet sosiaaliseen statukseensa sopivaa roolia. Kirjoittaja onkin oikeassa siinä, että jos hänen käytösohjeitaan noudatetaan, kristityt eivät joudu huonoon maineeseen

muiden silmissä. Kirjoittajan käsitykset ovat samassa linjassa yhteiskunnan lainsäätäjien ja filosofien käsitysten kanssa. Hän painottaa naisten paikaksi ja tehtäväksi samaa paikkaa ja samoja tehtäviä kuin mitä kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassakin: kotia ja kotiin liittyviä tehtäviä.

Luku Opetuskielto käsittelee toista strategiaa, joka rajoittaa pastoraalikirjeissä naisten seurakunnallista vaikutusvaltaa. Kirjoittaja kieltää naisilta opettamisen ja hallitsemisen seurakunnassa sekä suosittaa hyveellistä, hiljaista ja kotiin sijoittuvaa elämäntyyliä. Vaikka onkin esitetty, että ohjeistus koskisi vain aviomiesten ja vaimojen suhdetta (nainen ei saa opettaa omaa aviomiestään, mutta muita kyllä), näyttää tulkinta epätodennäköiseltä. Kotia ja seurakuntaa koskevat ohjeet on vaikea erottaa toisistaan, koska kirjeiden synty-aikaan seurakunnat kokoontuivat kodeissa. Kirjoittaja piti seurakuntaa Jumalan huonekuntana, jossa jokaisen jäsenen tuli käyttäytyä yhteiskunnallisen asemansa mukaisesti. Näin ollen sekä seurakunnassa että yhteiskunnassa tuli käyttäytyä samojen roolien mukaisesti.

Kirjoittaja kieltää naiselta miehen opettamisen ja hallitsemisen. Hän perustelee kieltoaan naisen alempiarvoisuudella mieheen nähden. Argumentointi on teologista (kirjoittaja ottaa esimerkiksi luomis- ja syntiinlankeemuskertomuksen). Hänen tulkinnallaan on juuret juutalaisessa tulkinnassa synnin alkuperästä. Näyttää kuitenkin siltä, että kirjoittaja ei ole saanut vaikutteita vain juutalaisesta synnin teologian traditiosta. Kirjoittajan käsitykset naisen ja miehen suhteesta, naisen julkisesta puhumisesta ja naiselle sopivista hyveistä ovat niin lähellä kreikkalais-roomalaisia käsityksiä, että kirjoittajan käsitysten ja yhteiskunnallisten käsitysten välillä täytyy olla riippuvuussuhde. Naisten julkinen puhuminen nähtiin yhteiskunnassa täysin sopimattomana. Yhteiskunnalliseen käsitykseen voidaan löytää kaksi syytä: 1. Naisia koulutettiin merkittävästi vähemmän kuin miehiä ja siksi oli luonnollista, että naiset eivät opettaneet miehiä 2. Naisten ajateltiin olevan luonnostaan alempiarvoisia miehiin nähden. Näin ollen jos nainen ja mies kuuluivat samaan sosiaaliluokkaan, mies oli aina naisen yläpuolella. Kuitenkaan sukupuoli ei ollut ainut yhteiskunnallista asemaan määrittelevä tekijä. Myös esimerkiksi iällä, varakkuudella, kansalaisuudella ynnä muilla tämän kaltaisilla asioilla oli merkitystä. Siksi naiset eivät olleet aina miehiä huonommassa asemassa. Ylempiluokkaaiset naiset olivat alempiluokkaisia miehiä korkeammassa asemassa. Näin ollen onkin todennäköistä, että itsenäiset, varakkaat naiset saattoivat opettaa

alempiarvoisia miehiä myös seurakunnassa. Koska näyttää siltä, että kirjoittajan kieltojen ja kehotusten takana on jokin oikea seurakunnallinen tilanne, kirjeiden ohjeistus rajaa naisten seurakunnallista vaikutusvaltaa. Jos seurakuntien naiset käyttäytyisivät jo valmiiksi kirjoittajan ohjeiden mukaisesti, ei hänen tarvitsisi toistaa niitä yhtä kovasanaisesti kuin mitä hän tekee. Kirjeet rajaavat ala- ja keskiluokkaiset sekä miehen vallan alaiset naiset seurakunnallisen (julkisten) opetustehtävän ulkopuolelle. Itsenäiset, varakkaat, huonekuntiansa päinä toimivat naiset kuuluvat myös ohjeistuksen piiriin, mutta heidän kohdallaan alamaisuuden vaatimus tarkoittaa alamaisuuden osoittamista miehille, jotka kuuluvat samaan tai korkeampaan sosiaaliseen luokkaan.

Vaikka opetuskielto on nähty toisinaan ristiriitaisena sen kanssa, että pastoraalikirjeissä naisten sallitaan opettavan nuorempia naisia ja lapsia, ei se kuitenkaan sitä ole. On mitä luonnollisinta, että jos jokaisen tuli käyttäytyä oman yhteiskunnallisen roolinsa mukaisesti, naisten tuli opettaa lapsia ja vanhempien naisten nuorempia.

Kirjoittajan kolmas ja viimeinen strategia on hyvin luonnollinen jatke kahdelle ensimmäiselle strategialle. Jos naisten tehtävät keskitetään kotiin ja seurakunnallinen opettaminen ja hallitseminen kielletään, on helppoa tulla myös johtopäätökseen, etteivät naiset saa toimia seurakunnallisissa viroissa. Virkoihinhan liittyy yleensä sekä valtaa että opetusvastuuta.

Kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa naiset saattoivat toimia julkisissa viroissa, esimerkiksi hyväntekijöinä. Tällaiset naiset olivat varakkaita ja heidän varansa olivat heidän omassa vallassaan. Myös kristinuskossa naiset olivat toimineet monenlaisissa tehtävissä. Pastoraalikirjeissä naisten toimintaan suhtaudutaan kuitenkin varsin kriittisesti. Kirjoittajan käsitys seurakunnasta Jumalan huonekuntana tulee esiin myös virkoja koskevista jaksoista. Kirjoittaja vaatii paimenelta, diakonilta ja vanhimmalta ominaisuuksia, jotka vain suurien huonekuntien hallitsijoiden oli mahdollista täyttää. Paimenen tuli olla hyvässä yhteiskunnallisessa maineessa, hänen tulee olla taitava opettamaan (koulutettu), vieraanvarainen (riittävän suuri talo ja varaa kestittämiseen) ja hänen tulee hallita oma huonekuntansa hyvin. Diakonin tulee myös omistaa huonekunta, jota hallita, olla kunniallinen ja pystyä opettamaan. Vanhimmat muodostavat seurakunnan hallinnollisen neuvoston, joiden keskuudesta tuli valita paimen. Siksi paimenen ja vanhimman tehtävät ja ominaisuudet ovat varsin samankaltaisia. Tosinaan paimenen ja vanhimman välillä ei tehdä edes eroa.

Näyttää selkeästi siltä, että pastoraalikirjeiden kirjoittaja pyrkii rajoittamaan virkoihin pääsyä. Hän haluaa, että virkoihin pääsevät vain yläluokkaiset kristityt. Kuvaus rajaa orjat ja naiset sekä miehet, jotka eivät omistaneet taloa, virkojen ulkopuolelle. Kirjoittaja tuntee sekä naisdiakonin että naisvanhimman. Nämä maininnat kuvaavatkin kirjoittajan hyväksyvää asennetta varakkaiden naisten toimimiseen seurakunnallisissa tehtävissä.

Leskeys ei pastoraalikirjeissä ole virka. Timoteuskirjeessä mainittu leskilista ei kuvaa virkaluetteloa vaan, vaan kyseessä on seurakunnan listaus leskistä, joita se tukee rahallisesti. Leskiä ei saanut tukea, elleivät lesket olleet yhteiskunnallisesti katsottuna avun tarpeessa. Lain mukaan naimaikäisten naisten tuli avioitua uudelleen, jos he olivat neitsyitä, leskiä tai eronneita. Kirjoittajan mukaan seurakunta ei saa tukea lainvastaista toimintaa. Vaikka leski ei enää olisikaan naimaiässä, häntä ei saisi tukea, ellei hän olisi täysin yksinäinen. Jos leskellä on omaisia, heidän tulee huolehtia hänestä. Seurakunnan tukemien leskien tulisi olla köyhiä ja yksinäisiä. Näyttää siltä, että pastoraalikirjeiden seurakunnissa oli ollut muunkinlaisia leskiä. Kirjoittaja paheksuu erityisesti nuorten leskien toimintaa, joka on sijoittunut kodin ulkopuolelle. On mielenkiintoista miten kirjoittaja nuhtelee tukea saavia leskiä kovin sanoin, mutta varakkaille naisille, jotka olivat leskien suojelijoita, hän ei anna mitään erityisiä ohjeita (ainoastaan kehottaa heitä tukemaan leskiä omista eikä seurakunnan varoista). Näyttää siltä, että kirjoittaja kunnioittaa varakkaita itsenäisiä naisia, kuten rikkaita yleensä. Kirjoittaja ei kuitenkaan alleviivaa varakkaiden naisten vaikutusmahdollisuuksia. Hän hyväksyy ne, mutta ei halua kiinnittää niihin liikaa huomiota, ettei sillä olisi huonoja vaikutuksia alempiluokkaisiin naisiin. Vaikka leskeys ei olekaan virka, kirjoittaja kuitenkin rajoittaa leskien määrän lisäksi heidän tehtäviään. On päätelty nuorten leskien toiminnan kuvauksesta, että lesket olivat harjoittaneet seurakunnassa toimia, jotka kuuluivat virkojen alueisiin.

Sekä virkoihin että leskiin liittyvistä ohjeistuksista käy selkeästi ilmi, että yksi merkittävä syy kirjoittajan vaatimuksille on hyvän maineen saavuttaminen/suojeleminen ulkopuolisten silmissä. Paimenen ominaisuutena hyvää mainetta painotetaan useaan kertaan ja nuorten leskien käytöksestä puhuessaan kirjoittaja antaa ymmärtää, että seurakuntaa on solvattu nuorten leskien käytöksen vuoksi.

Kaiken kaikkiaan voidaan sanoa, että kirjoittaja rajoittaa pastoraalikirjeissä naisten seurakunnallista vaikutusvaltaa. Kirjoittaja rajoittaa

sitä, koska seurakunnissa on toimittu toisin kuin mitä yhteiskunnalliset standardit sallisivat ja ulkopuoliset ovat loukkaantuneet naisten käytöksestä. Kirjoittaja ei kuitenkaan rajoita ainoastaan naisten vaikutusvaltaa. Hän näyttää uskovan vakaasti, että kreikkalais-roomalaisen yhteiskunnan hierarkia on sopusoinnussa kristillisen sanoman kanssa. Näin ollen kirjoittaja tulee rajoittaneeksi myös köyhät, oppimattomat ja yleensäkin yhteiskunnallisesta arvostuksesta osattomat seurakunnallisten tehtävien ulkopuolelle. Kirjoittaja perustelee ohjeitaan sekä teologisesti että yhteiskunnallisella maineella. Sen lisäksi, että hän itse puhuu hyvästä maineesta ulkopuolisten silmissä, myös hänen vaatimuksensa itsessään kertovat kreikkalais-roomalaisten ihanteiden, käsitysten ja käytänteiden vaikutuksesta. Johtopäätökseni onkin, että seurakunnan jäsenille osoitetut käytösvaatimukset olivat ympäröivän yhteiskunnan sosiaalisen järjestyksen mukaisia. Naisten seurakunnallista vaikutusvaltaa rajoitettiin, koska vapaampi käytös ei olisi ollut yhteiskunnallisesti hyväksyttyä.

6. Lähteet ja kirjallisuus

6.1. Lähteet

The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament

- *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. Volume II: Pseudepigrapha. With Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books.* Toim. R. H. Charles. Berkeley: The Apocryphile Press 2004.

Apostoliset isät

- *Apostoliset isät.* Suom. Heikki Koskenniemi. 2. p. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran (STKS) julkaisuja 163. Jyväskylä: STKS 1989.
- *Apostolic Fathers in Two Volumes.* Käänt. Kirsopp Lake. The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press/Lontoo: William Heinemann 1912-1913.

Appianus Alexandrinus

- *Roman History in Four Volumes.* Käänt. Horace White. The Loeb Classical Library. Lontoo: William Heinemann/Cambridge: Harvard University Press 1912-1933.

Aristoteles

- *Teokset I-IX.* Toim. Knuuttila et al. Helsinki: Gaudeamus 1994-1997.

Cicero, Marcus Tullius

- *Cicero in Twenty Eight Volumes. The Speeches with an English Translation.* Käänt. Harry Capman et al. The Loeb Classical Library. Lontoo: William Heinemann/Cambridge: Harvard University Press 1912-1977.
- *The Verrine Orations with an English Translation in Two Volumes.* Käänt. L. H. G. Greenwood. The Loeb Classical Library. Lontoo: William Heinemann/Cambridge: Harvard University Press 1928-1935.

Didascalia apostolorum

- *Didascalia Apostolorum. The Syriac Version Translated and Accompanied by the Verona Latin Fragments.* Käänn., johd. ja alav. R. Hugh Connolly. Oxford: Oxford University Press 1969.

Diogenes Laertius

- *Lives of Eminent Philosophers with an English Translation.* Käänt. R. D. Hicks. Loeb Classical Library. Cambridge/Lontoo: Harvard University Press 1925.

Epiktetos

- *The Discourses as Reported by Arrian, The Manual and Fragments.* Käänt. W. A. Oldfather. The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press/Lontoo: William Heinemann 1925.
- *Epiktetos. Käsikirja ja keskusteluja.* Valik. ja suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava 1978.

Epigraphica

- *Epigraphica II. Texts on the Social History of the Greek World.* Toim. H. W. Pleket. Leide: Brill 1969.

Filon Aleksandrialainen

- *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes) with and English Translation.* Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press/Lontoo: William Heinemann 1927-1962.

Fontes iuris romani antejustiniani

- *Fontes iuris romani antejustiniani* 1-3. 2. p. Toim. S. Riccobono et al. Firenze: S. A. G. Barbera 1968-1969.

Gaius

- *The Institutes of Gaius.* Käänn. ja johd. William M. Gordon ja O. F. Robinson. Alkuteksti E. Seckel ja B. Kuebler. New York: Cornell University 1988.

Josefus, Flavius

- *Flavius Josephus. Against Apion. Osa 10.* Käänt. ja komm. Barclay, John M. G. Leiden/Boston: Brill 2007.

Juvenalis, Decimus Junius

- *Satirer.* Käänt. Bengt Ellenberger. Tukholma: Wahlström & Widstrands Klassikerserie 2004.

Lucianus

- *Lucian in Eight Volumes with and English Translation.* Käänt. A. M. Harmon. The Loeb Classical Library. Lontoo: William Heinemann/Cambridge: Harvard University Press 1913-1967.

Musonius Rufus, Gaius

- *Musonius Rufus. The Roman Socrates.* Toim. Cora E. Lutz. Yale Classical Studies 10. New Haven: Yale University 1947.

Novum Testamentum Graece

- *Novum Testamentum Graece.* Toim. Eberhard ja Erwin Nestle. Uud. p. toim. Kurt Aland et al. 27. p. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1993.

Platon

- *Teokset I-VII.* Toim. Thesleff et al. 2. p. Helsinki: Otava 1999.

Plutarchos

- *Plutarch's Moralia in Sixteen Volumes with and English Translation.* The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press/Lontoo: William Heinemann 1927-1969.

Pyhä Raamattu

- *Pyhä Raamattu.* Suomen evankelisluterilaisen kirkon vuosina 1933 (VT)

ja 1938 (UT) käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Piipilaseura 1933-1938.

- *Pyhä Raamattu*. Suomen evankelisluterilaisen kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöönnottama suomennos. Helsinki: Kirjapaja 1992.

Septuaginta

- *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Toim. Alfred Rahlfs. 2. p. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2006.

Sirakin kirja

- *Sirakin kirja heprealaisen ja kreikkalaisen tekstin mukaan*. Apokryfikirjojen käännöskomitean käännösehdotus. Helsinki: Kirkon keskusrahasto 2005.

Sophocles

- *Sophocles in Two Volumes*. Hugh Lloyd-Jones. Loeb Classical Library. Cambridge/Lontoo: Harvard University Press 1994.

Stobaeus

- *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Toim. Holger Thesleff. Acta Academiae Aboensis, sarja A, osa 30, nro 1. Turku: Åbo Akademi 1965.

Strabo

- *The Geography of Strabo in Eight Volumes with an English Translation*. Käänt. Horace Leonard Jones. The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press/Lontoo William Heinemann 1917-1932.

Tacitus, P. Cornelius

- *Germania*. Latinan kielestä kääntänyt ja lyhyesti selittänyt Tuomo Pekkanen. Helsinki: Gaudeamus 1976.
- *Tacitus in Five Volumes with an English Translation*. Käänt. Clifford H. Moore ja John Jackson. The Loeb Classical Library. Lontoo: William Heinemann/Cambridge: Harvard University Press 1914-1937.

Vanhan testamentin apokryfikirjat

- *Vanhan testamentin apokryfikirjat*. Helsinki: Kirjaneliö 1938.

Valerius Maximus, Gaius

- *Memorable Doings and Sayings*. Toim. ja käänt. D. R. Shackleton Bailey. The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press 2000.

Xenophon Atheniensis

- *Xenophon in Seven Volumes*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press/Lontoo: William Heinemann 1918-1925.

6.2. Kirjallisuus

Balch, David L.

- 1981 *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in 1 Peter*. The Society of Biblical Literature. Monograph Series 26. Atlanta: Scholars Press.

- Bassler, Jouette M.
 1984 "The Widow's Tale: A Fresh Look at 1 Tim 5:3-16." *Journal of Biblical Literature* 103. 23-41.
 1996 *1 Timothy 2 Timothy Titus*. Abigdon New Testament Commentaries. Nashville: Abigdon Press.
- Bauman, Richard A.
 1992 *Women and Politics in Ancient Rome*. Lontoo: Routledge.
- Bowman, Ann L.
 1992 "Women in Ministry: An Exegetical Study of 1 Timothy 2:11-15." *Bibliotheca Sacra*. 193-213.
- Brown, Lucinda A.
 1992 "Asceticism and Ideology: Language of Power in the Pastoral Epistles." *Discursive Formations, Ascetic Piety and the Interpretation of Early Christian Literature Part 1*. Toim. Vincent L. Wimbush. Semeia 57. Atlanta: Scholars Press. 77-94.
- Collins, John N.
 1990 *Diakonia. Re-enterpreting the Ancient Sources*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Croom, Alexandra T.
 2000 *Roman Clothing and Fashion*. Charleston: Tempus.
- Dewey, Joanna
 1992 "1 Timothy", "2 Timothy" ja "Titus". *The Women's Bible Commentary*. Toim. Carol A. Newson ja Sharon H. Ringe. Lontoo: SPCK ja Louisville: Westminster/John Knox Press. 353-361.
- Dibelius, Martin ja Conzelmann, Hans
 1984 *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Pastoral Epistles*. Käänt. Philip Buttolph ja Adela Yarbro. Toim. Helmut Koester. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press.
- Di Lella, Alexander A.
 1987 *The Wisdom of Ben Sira*. New translation with Notes by Patrick W. Skehan. Introduction and Commentaty by Alexander A. Di Lella. The Anchor Bible. New York: Doubleday.
- Ehrman, Bart D.
 2000 *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Female Networks and the Public Sphere in Roman Society
 1999 *Female Networks and the Public Sphere in Roman Society*. Toim. Päivi Setälä ja Liisa Savunen. Acta Instituti Romani Finlandiae XXII. Rooma: Institutum Romanum Finlandiae.
- Gardner, Jane F.
 1986 *Women in Roman Law and Society*. Lontoo/Sidney: Croom Helm.

- 1998 *Family and Familia in Roman Law and Life*. Oxford: Claredon.
- 1999 "Women in Business Life: Some Evidence from Puteoli." *Female Networks and the Public Sphere in Roman Society*. Toim. Päivi Setälä ja Liisa Savunen. Acta Instituti Romani Finlandiae XXII. Rooma: Institutum Romanum Finlandiae. 11-27.
- Haapa, Esko
- 1978 *Kirkolliset kirjeet. Paavalin kirjeet kolossalaisille, efesolaisille, Timoteukselle ja Tiitukselle*. Suomalainen Uuden testamentin selitys. Helsinki: Kirjapaja.
- Hanson, A. T.
- 1982 *The Pastoral Epistles*. The New Century Bible Commentaries. Lontoo: Wm. B. Eerdmans Publ. Co., Grand Rapids ja Marshall, Morgan & Scott Publ. Ltd.
- The Hellenistic Age from the Battle of Ipsos to the Death of Kleopatra VII
- 1985 *The Hellenistic Age from the Battle of Ipsos to the Death of Kleopatra VII*. Toim. ja käänt. Stanley M. Burstein. Translated Document of Greece and Rome 3. Cambridge: University Press.
- Hemelrijk, Emily A.
- 1999 *Matrona Docta. Educated Women in the Roman Élite from Cornelia to Julia Domna*. Lontoo/New York: Routledge.
- Houlden, J. L.
- 1976 *The Pastoral Epistles. I and II Timothy, Titus*. Trinity Press International New Testament Commentaries. Lontoo: SCM Press.
- Johnson, Luke Timothy
- 2001 *The First and Second Letters to Timothy. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 35A. New York: Doubleday.
- Kampen, Natalie
- 1981 *Image and Status. Roman Working Women in Ostia*. Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- Kartzow, Marianne Bjelland
- 2007 *Gossip and Gender. Othering Speech in the Pastoral Epistles*. Väit. University of Oslo.
- Keener, Craig S.
- 1992 *Paul, Women and Wives. Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*. Peabody: Hendrickson.
- Kelly, J. N. D.
- 1963 *A Commentary on the Pastoral Epistles. I & II Timothy, Titus*. Blacks New Testament Commentaries. Lontoo: Adam & Charles Black.
- Klauck, Hans-Josef
- 2003 *The Religious Context on Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman*

- Religions*. Käänt. Brian McNeil. Minneapolis: Fortress Press.
- Kuula, Kari
2002 *Nainen uudessa uskossa*. Helsinki: Kirjapaja.
- Lefkowitz, Mary R. ja Fant, Maureen B.
2005 *Women's Life in Greece and Rome*. Lontoo: Duckworth.
- Levinson, Jack
1985 "Is Eve to Blame? A Contextual Analysis of Sirach 25:24." *Catholic Biblical Quarterly* 47. 617-623.
- Liddell, H. G. ja Scott, R.
1975 *An Intermediate Greek-English Lexicon*. 7. p. Oxford: Clarendon Press.
- Liljeqvist, Matti
2001 *Uuden testamentin kreikka-suomi sanasto*. Keuruu: Aika.
- MacDonald, Dennis Ronald
1983 *Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon*. Philadelphia: Westminster Press.
- MacDonald, Margaret Y.
1996 *Early Christian Women and Pagan Opinion. The Power of the Hysterical Woman*. Cambridge: University Press.
- Malina, Bruce J.
1969 "Some Observations on the Origin of Sin in Judaism and St. Paul." *Catholic Biblical Quarterly* 31. 18-34.
- Maloney, Linda M.
1995 "The Pastoral Epistles." *Searching the Scriptures. Volume Two: A Feminist Commentary*. Toim. Elisabeth Shüssler Fiorenza. Lontoo: SCM Press Ltd. 361-378.
- Marjanen, Antti
1992 "Varhaiskristillisyyden aktiivisia ja vaiennettuja naisia. Toisen vuosisadan gnostilaisuuden ja Pastoraalikirjeiden naiskuvan muodostuminen." *Naisia Raamatussa*. Toim. Ismo Dunderberg ja Raija Sollamo. Helsinki: Yliopistopaino. 130-169.
2002 "Kaikki naiset eivät vaienneet." *Eevan tie alttarille*. Toim. Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen ja Päivi Salmesvuori. Helsinki: Edita. 35-52.
- Marshall, Howard I.
2003 *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*. Lontoo/New York: T & T Clark.
- Metzger, Bruce M.
1994 *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Moule, C. F. D.

- 1959 *An Idiom Book of New Testament Greek*. 2. p. Cambridge: University Press.
- Mounce, William D.
2000 *Pastoral Epistles*. Word Biblical Commentary 46. Nashville: Thomas Nelson Inc.
- Nikolainen, Aimo T.
1987 *Paavalin kirkolliset kirjeet. Varhaiskristillisen kirkon järjestäytyminen*. Aava Uusi testamenttisi 9. Jyväskylä: Kirjapaja.
- Nissinen, Martti
2002 "Oliko kaikki Eevan syytä?", *Eevan tie alttarille*. Toim. Minna Ahola et al. Helsinki: Edita. 22-34.
- O'Day, Gail R.
1992 "Acts." *The Women's Bible Commentary*. Toim. Carol A. Newsom ja Sharon H. Ringe. Lontoo: SPCK ja Louisville: Westminster/John Knox Press. 305-312.
- Padgett, Alan
1987 "Wealthy Women at Ephesus. I Timothy 2:8-15 in Social Context." *Interpretation* 41. 19-31.
- Porter, Stanley E.
1993 "What Does It Mean to Be 'Saved by Childbirth' (1 Timothy 2.15)?" *Journal for the Study of the New Testament* 49. 87-102.
- Prusak, Bernard P.
1974 "Woman: Seductive Siren and Source of Sin? Pseudepigraphal Myth and Christian Origins." *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*. Toim. Rosemary Radford Ruether. New York: Simon and Schuster. 89-116.
- Quinn, Jerome D.
1990 *The Letter to Titus. A New Translation with Notes and Commentary and an Introduction to Titus, I and II Timothy, The Pastoral Epistles*. The Anchor Bible 35. New York: Doubleday.
- Richards, William A.
2002 *Difference and Distance in Post-Pauline Christianity. An Epistolary Analysis of the Pastorals*. Studies in Biblical Literature 44. New York: Peter Lang.
- Saarinen, Risto
2007 *The Pastoral Epistles. Theological Commentary*. Käsikirjoitus.
- Scott, E. F.
1947 *The Pastoral Epistles*. Lontoo: Hodder and Stoughton.
- Shüssler Fiorenza, Elisabeth
1983 *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian*

Origins. Lontoo: SCM Press Ltd.

Sollamo, Raija

1991 "Naisen alistettu asema - luomisjärjestyskö?" *TA* 96. 404-409.

Sormunen, Eino

1954 *Kolossalais- Efesolais-, Filemonin, Timoteuksen ja Tiituksen kirjeet*. Suomalainen Uuden testamentin selitys. Helsinki: Kirjapaja.

Spicq, Ceslaus,

1969 *Saint Paul: Les Épitres Pastorales*. Osat I-II. Études Bibliques. Pariisi: Librairie Lecoffre.

Streete, Gail Corrington

1999 "Askesis and Resistance in the Pastoral Letters." *Asceticism and the New Testament*. Toim. Leif E. Vaage ja Vincent L. Wimbush. New York ja Lontoo: Routledge. 299-316.

Suomi—latina—suomi-sanakirja

2001 *Suomi—latina—suomi-sanakirja*. Toim. Reijo Pitkänen. Helsinki: WSOY.

Teinonen, Seppo A.

1999 *Teologian sanakirja*. Helsinki: Kirjapaja.

Treggiari, Susan

1991 *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*. Oxford: Clarendon.

Van Bremen, Riet

1984 "Women and Wealth." *Images of Women in Antiquity*. Toim. Averil Cameron ja Amélie Kuhrt. Lontoo ja Sydney: Croom Helm. 223-242.

Verner, David C.

1983 *The Household of God. The Social World of the Pastoral Epistles*. SBL Dissertation Series 71. Chico: Scholars Press.

Winter, Bruce W.

2003 *Roman Wives, Roman Widows. The Appearance of New Women and the Pauline Communities*. Michigan/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. ja Grand Rapids.

Women's Dress in the Ancient Greek World

2002 *Women's Dress in the Ancient Greek World*. Toim. Lloyd Llewellyn-Jones. Lontoo: Duckworth ja Classical Press of Wales.